Die Seelenfortdauer

und die

Weltstellung des Menschen.

Die

Seelenfortdauer

und die

Weltstellung des Menschen.

Eine anthropologische Untersuchung und ein Beitrag zur Religionsphilosophie wie zu einer Philosophie der Geschichte.

Von

Immanuel Hermann Fichte.

Alles Vergängliche ist nur ein Gleichniss.
Παράγει τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.

1867.

110 – Gg

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede und Einleitung.

„Das geheime Seelenleiden“ — sagt irgendwo der treffliche Gelzer — „und die grösste sittliche Gefahr der Gegenwart ist die unversöhnte Spannung zweier Bildungsstufen. So lange die Versöhnung zwischen unserer religiösen und unserer wissenschaftlichen Cultur nicht für die Mehrzahl gefunden, d. h. in allen Kreisen unserer Nationalbildung, in Kirche und Schule, in Erziehung und Leben, mit Weisheit durchgeführt ist, wird unsere Zeit an diesem innern Widerspruche, wie an einem geheimen Schaden fortwährend kränkeln, der bald die sittliche, bald die geistige Entwickelung mit Verkümmerung bedroht“.

Diese ernste Betrachtung hat auch mich geleitet bei Abfassung des vorliegenden Werks, ja sie war die geheim wirkende Veranlassung dazu. Was die Kirche uns zu glauben gebietet, kann nicht mehr geglaubt werden in dieser Form und Fassung; denn es steht im Widerstreite mit der Verstandesbildung unserer Zeit, die sich eben nicht mehr „gefangen“ nehmen lässt im Glauben. Und es ist vergeblich, auf Aenderung dieses Verhältnisses zu hoffen. Soll durch Glaubensautorität die Kirche gerettet werden, so ist ihre Macht für immer dahin.

Was andrerseits die landläufige Wissenschaft auf den literarischen Märkten als ihre Weisheit verkündet, ist so hohl und leer, ist so obenhin abgeschöpft von dem oberflächlichsten Anschein der Dinge, dass es beklagenswerth wäre, darin das wahre Ergebniss menschlichen Forschens, den höchsten Ertrag der Wissenschaft für die religiöse wie für die allgemeine Bildung erreicht zu glauben.

Und eben das Gefühl dieser Hohlheit, der Instinct für eine tiefere Wahrheit ist es eigentlich, was gerade jetzt, gerade im Augenblick des negativsten Gebahrens unserer gewöhnlichen Verstandesbildung, dieser „Aufklärung" znm Trotz, den positivsten Glauben wieder heraufbeschworen und zu neuer, unerwarteter Geltung gebracht hat.

Wir können dies nicht nur begreiflich finden; wir müssen es billigen, solange der positive Glaube die einzige Gestalt ist, in der die ewige Welt an unser Bewusstsein gelangen kann, solange wir nur dadurch vor dem Versinken in das Nichtige und blos Phänomenale, in den „geistigen Tod", bewahrt bleiben. Aber diese halb gewaltsame Repristination alter Gläubigkeit ist nur ein vorübergehender, künstlich herbeigeführter Zwischenzustand, das ungenügende Surrogat für eine tiefer befriedigende, alle Conflicte lösende Erkenntniss, welche dem Glauben seine wissenschaftliche Erprobung, ohne Zweifel dadurch auch Läuterung hinzufügt. Das blosse Postulat des Glaubens dagegen, von wie geheiligten Autoritäten es auch vertreten werde, zieht sicherlich den kürzern vor der ewig regen, von allen Seiten anstürmenden Macht des freien Gedankens.

Aber auch die jetzt so beliebte Vermittelung zwischen „Glauben" und „Wissen", genauer vielleicht: zwischen „Theologie" und „Speculation", noch eigentlicher: zwischen einer gewissen dogmatischen Auffassung der Religion und einer ebenso zeitweisen philosophischen Bildung, halten wir nicht minder für eine halbe und darum ungenügende Auskunft, um jene tiefgreifenden Bildungsgegensätze auszuheilen. Es ist sogar

von belehrender Wichtigkeit, um eingewurzelte Irrthümer abzuthun, darüber eine klare Verständigung einzuleiten.

Die Philosophie kann mit der Theologie, welche wesentlich historische Wissenschaft ist und es bleiben muss, in keinerlei unmittelbaren Conflict treten. Ihre Aufgabe ist, auf dem Gebiete, welches sie mit der Theologie gemeinsam besitzt, das religiöse Bewusstsein in seiner Allgemeinheit zu erforschen, in seinem psychologischen Inhalt zu erschöpfen, die verschiedenen Stufen desselben und die innere Entwickelung, welche es durchläuft, genetisch zu verzeichnen.

Die Theologie beschäftigt sich mit einer bestimmten, historisch hervorgetretenen Form dieses religiösen Bewusstseins, mit Prüfung seiner Urkunden, mit Erforschung und Begründung ihres Wahrheitsgehalts. Die christliche Theologie, als Wissenschaft, könnte daher wol in Conflict gerathen mit einer Theologie des Buddhismus oder des Islam, falls es dergleichen gibt, wo es dann darauf ankäme, den höhern Werth dieser historischen Glaubensformen gegen einander abzuwägen; niemals aber kann ein Prioritätsstreit solcher Art eintreten zwischen ihr und der Philosophie, wenn beide Wissenschaftssphären nur ihre Aufgabe richtig verstehen. Am allerwenigsten endlich könnte die Philosophie sich beeinflussen oder beschränken lassen durch eigenthümliche dogmatische Voraussetzungen irgend einer Theologie, weil dieser ein historisches Religionsbewusstsein zu Grunde liegt, während die Philosophie sich lediglich mit dem allgemein Menschlichen der Religion zu beschäftigen hat.

Dagegen kann, den möglicherweise anzunehmenden Theologien der verschiedenen Weltreligionen gegenüber, oder bei den wirklich eintretenden Meinungskämpfen innerhalb einer bestimmten Theologie, der christlichen, die Wirkung der Philosophie nur eine propädeutische sein im allgemeinsten zugleich und im tiefsten Sinne. Sie lehrt kennen den Ursprung und den eigentlichen Charakter desjenigen geistigen

Zustandes, mit dessen besonderer weltgeschichtlicher Bethätigung jede bestimmte Theologie sich beschäftigt. Mittelbar und abgeleiteter Weise muss jene daher auf diese eine kritische Wirkung üben, indem sie, das ewig und gemeinsam Wahre alles religiösen Bewusstseins ans Licht bringend, dadurch zugleich unter den verschiedenen weltgeschichtlichen Formen dieses Bewusstseins die reinern und höherstehenden von den ungeläuterten und mit wesenlosem Aberglauben durchwachsenen sicher unterscheiden lehrt. Und ebenso maassgebend würde diese kritische Wirkung sein bei einer künftig etwa zu entwerfenden vergleichenden Historie der weltgeschichtlichen Religionen überhaupt, wie sie, zum Theil wenigstens, freilich mehr instinctiv und sporadisch, als auf klar erkannte und consequent durchgeführte Grundsätze gestützt, schon jetzt im besondern sich bewährt hat an einer Vergleichung der verschiedenen christlichen Glaubensformen nach ihrem eigenthümlichen Werthe.

Und hierbei am wenigsten wird man die doppelte Wahrheit sich verbergen können, welche den bisher ungelösten Widerstreit zwischen „Glauben" und „Wissen" für immer tilgen muss, weil sie seine Voraussetzungen als irrige erweist.

Durch die Religion, die „Kirche", wird immer von neuem das Band geknüpft, die Beziehung erhalten zwischen dem Menschen in seiner sinnlichen Unmittelbarkeit, und der ewigen, unvergänglichen Welt, welcher sein „Wesen" angehört. Dies Ewige daher, woran sie ihn unablässig erinnert, ist nichts seinem Wesen und Bewusstsein Fremdes, nichts, dessen Glauben sie äusserlich ihm anzupassen nöthig hätte oder auch nur es vermöchte. Sein eigenes Innere muss ihn bestätigen mit Ja und Amen! Und so geschieht es auch; denn der „lebendige" Glaube wird dem Menschen nicht gelehrt oder von aussen überliefert, sondern der in uns allen schlummernde wird nur erweckt, seiner gewiss gemacht und dadurch zu bewusstem Bekenntniss erhoben.

Aber aus gleichen Gründen kann der Gehalt dieses Glaubens kein blos historisch überlieferter sein, noch sein Bekenntniss ein in starrer Unveränderlichkeit fixirtes bleiben, wie man zu behaupten für nöthig hält, aus irrender Ueberschätzung von mancherlei Beiwerk. Vielmehr ist er, soll er wahrhaftig die Quelle eines neuen Lebens werden, ein ewig heutiger, stets frisch sich erzeugender, je nach den Führungen, die Jedem beschieden sind, in immer neuen Gestalten dem Menschen sich einbildend; und zu diesen erweckenden Anregungen des Glaubens wird ebenso das „Wissen" wie das „Leben" seine Beiträge geben, desto reichere und vielseitigere, je gründlicher jenes, je tiefer dieses ergriffen und genossen wird.

Denn was wir Glauben zu nennen haben, nach seinem Ursprunge wie nach seinen Wirkungen, ist nicht lediglich ein theoretischer Anerkennungsact, kein blosses Annehmen historischer Thatsachen und darauf gebauter Lehren, sondern ein stets wacher, unsere gesammte Gesinnung durchdringender Gemüths- und Willenszustand, ein vollständig erneuertes Geistesleben, in dem nichts zur Seite gelassen wird und undurchdrungen bleibt von dem Lichte der neuen Ueberzeugung.

Dass nun dieser Glaube gar manche Stufen der Entwickelung und Vertiefung, gar manche Grade der Reinigung und Befestigung, gar manchen Wechsel der Lebendigkeit oder der Ermattung in sich schliesse, wer wüsste das nicht! Auch wird die Psychologie ohne Zweifel die Hauptstufen jener Entwickelung zu verzeichnen wissen. Das Grundkriterium aber des „lebendigen" Glaubens, die wirksame geistige Erneuerung, das neue Leben im Geiste, wird wenigstens in seinen Anfängen und ersten bewussten Regungen nicht fehlen dürfen, wenn überhaupt von „Glauben" die Rede sein soll, gleichviel zu welchem Ueberlieferten man sich bekennt. Wird ein Historisches dabei vorausgesetzt, so ist unbestreitbar, dass es nach seiner ursprünglichen Be-

stimmung lediglich als erster Anknüpfungspunkt, als Wecker des Glaubens, Werth und Bedeutung habe; und ein tiefes Misverständniss des wahren Sachverhältnisses wäre es, das Wesen und die Substanz des Glaubens mehr in die Anerkennung des Historischen zu legen, als in seine lebenerneuernde Kraft.

Dies alles versteht nun sich eigentlich von selbst und es sollte keinen Zweifel oder keinen Widerspruch mehr zu befahren haben. Wenn es immer noch anders sich verhält, wenn auch die erleuchtetern Theologen nur mit halbem Zögern und mit Vorbehalten beizustimmen pflegen: so geschieht dies wesentlich doch nur aus dem Grunde, weil ihnen „Theologie" mit „Religion", das äusserlich umschliessende Gerüst mit dem innen geborgenen Heiligthume dergestalt verwachsen, aus Gewohnheit so unabtrennbar verbunden ist, dass sie dies von jenem rein abzulösen schwer über sich gewinnen können. Dürfen wir daher ein aufrichtiges Bekenntniss ablegen, so meinen wir die Befreiung des Glaubens von solchen verderblichen Halbheiten nicht von seiten der Theologie, sondern von den Ergebnissen allgemeiner Wissenschaft und fortschreitender Bildung erwarten zu dürfen. Auch die gegenwärtige Theologie erscheint uns noch immer als eine unzureichende, durch mancherlei äussere Rücksichten gehemmte Verwalterin des grossen Schatzes lebendiger „Gotteserkenntniss", welcher ihr ursprünglich vertraut war. Jetzt müssen die Philosophie und die allgemeine Erfahrungsforschung dies Amt übernehmen zur freien Ueberzeugung der Menschheit von den ewigen Wahrheiten der Religion, indem sie es unternehmen, den Wesensgehalt jenes Glaubens nicht lediglich als den ausschliesslichen Besitz eines historischen Religionsbekenntnisses, sondern als den Anfang und das Ende aller Wahrheit, als das lösende Wort aller Räthsel aufzuweisen. Beide vermögen dies und sie haben Proben davon abgelegt. Aber die erste Bedingung dafür ist, sich völlig freizumachen von jenen rückwärtslie-

genden Bezügen und den allgemein menschlichen Grund der Religion aufzusuchen.

Worin aber besteht (eine vielverhandelte Frage!) jener „Wesensgehalt“ des Glaubens, von dem wir so grosse Wirkungen erwarten, nicht blos zur Befestigung echter, unerschütterlicher Religiosität, sondern auch zur Erneuerung und Vertiefung der Wissenschaft?

Hier geben wir darauf keine Antwort, weil das ganze folgende Werk dies zu thun bestimmt ist. Wir unterlassen es auch aus dem Grunde, weil jede summarische, wenn auch richtige Bezeichnung dafür — etwa: jener Wesensgehalt sei „der Glaube an ein ewiges Leben“ — unmöglich den Reichthum der darin enthaltenen Beziehungen, den Umfang der darin mitbehaupteten Wahrheiten umfassen kann.

Aber wir sagen noch mehr. Der Glaube in jener wahrhaften, rein menschlichen Bedeutung bleibt offenbar nichts Isolirtes im Menschen, was in einem Winkel seines Gemüths abgesondert verweilen könnte, um nur zeitweise bei gewissen Veranlassungen, Andachtsübungen genannt, hervorgezogen zu werden. Er ist vielmehr eine stetig uns tragende, alles sonstige Streben und Handeln begleitende Gesinnung: ja, er ist eine unser gesammtes Denken beherrschende, feste Welt- und Lebensansicht. Deshalb drängt er dazu fort, alles in seinem Lichte zu erkennen, umfassende Wissenschaft zu werden. Der Glaube wäre gar nicht der rechte, tiefgeschöpfte, wenn er nicht zugleich alle Wahrheit, das „lösende Wort aller Räthsel“ enthielte. Dies hat eigentlich von jeher gegolten und keine wahrhaft geistige Religion hat sich dieser Aufgabe völlig verschlossen. Auch folgt es so sehr von selbst, dass auch die Anmassungen der „Theologie“ eigentlich daraus zu erklären sind.

Nun aber verhält es sich im gegenwärtigen Augenblicke keineswegs also, weder dass die Religion die Wissenschaft beherrschte, noch dass diese umgekehrt die religiösen Wahrheiten bekräftigte. Vielmehr befinden sich beide ge-

rade jetzt im heftigsten Widerstreite. Die Form, in welcher uns jetzt noch die Religion geboten wird, und die Grundsätze unserer sonstigen Bildung sind schlechthin unvereinbar; und beide haben selbst diesen Gegensatz in sehr prägnanter Bezeichnung ausgeprägt: es ist die „natürliche“ Auffassung der gegenüber, die an „Uebernatürliches“ glaubt. Dies ist jener Dualismus der Bildung, in den wir hineingestellt werden, und der Grund aller weitern Bildungsconflicte, deren wir am Eingange gedachten. Wenn die Welt des Glaubens uns aufnimmt, verlassen wir (so scheint es wenigstens) die Welt des Gewohnten und Begreiflichen. Wenn wir im Leben verweilen und der vielseitigen Bildungsmittel geniessen, welche die Ergebnisse der Wissenschaft in allen Zweigen freier Forschung uns bieten, so trennt uns eine tiefe Kluft von jenen mit Geheimnissen und Unbegreiflichkeiten verwachsenen Glaubensanschauungen. Es sind zwei getrennte Welten, die um unsern Besitz sich streiten. Eine „Brücke“ zwischen beiden, deren man unzählige versucht hat, gibt es nicht, und es ist sogar von entscheidender Wichtigkeit, dies einzusehen. Denn hier gilt, wie man sieht, kein Sowol-Als auch, sondern allein ein Entweder-Oder; hier ist keine Theilung der Gewalten, kein Compromiss möglich. Wie es in der That nur eine Welt gibt und eine Wahrheit, so kann auch nur die Religion ganz recht haben oder die sinnlich weltliche Auffassung der Dinge.

Die Entscheidung darüber jedoch, die allerwichtigste für das gesammte Menschendasein, kann lediglich durch Wissenschaft erfolgen; aber durch eine freie, nichts voraussetzende, die also zugleich — es ist die erste formelle Bedingung — auch von jeder Beziehung zu einer bestimmten Theologie sich ablösen muss. Die theologische Dogmatik, wol zugeständlich ein Gemisch von Glaubensvoraussetzungen und einer ungeläuterten Metaphysik, wäre nur ein hindernder Gefährte, keine fördernde Vorarbeit auf diesem

Wege der Umbildung. Der Wiederaufbau könnte nur sicher und fest sein, wenn er auf der Grundlage universaler, zugleich unbestreitbarer Weltthatsachen ruhte. Das „Natürliche“ müsste sich für die freie Erkenntniss gerade als die Bewährung des „Uebernatürlichen“ erweisen, das „Vergängliche“, wie unser Motto sagt, nur als „Gleichniss“ des Unvergänglichen verständlich sein.

Damit berühren wir jedoch den zweiten Hauptpunkt der gegenwärtigen vorbereitenden Betrachtungen. Jene von uns angestrebte „Ausgleichung von Glauben und Wissen“, jene „speculative Begründung der Religion“ oder auch, wie man es in spöttischer Absicht genannt, jene „Christianisirung der Philosophie“ — wer hätte sich nicht zu solchem Streben bekannt, wer wäre nicht, namentlich in der gegenwärtigen, an „Vermittelungsversuchen“ so reichen Zeit, theologischer- oder philosophischerseits mit Proben solcher Leistung hervorgetreten?

Unsere grössten Denker sogar gehen uns voran mit diesem Versuche. Seit Kant's „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ — diesem Werke unvergänglichen Werthes wenigstens darum, weil es zuerst, oder wir dürften hinzusetzen, fast allein den richtigen Ausgangspunkt in dieser Untersuchung genommen hat, den psychologischen oder allgemein menschlichen —, seit diesem Werke hat jedes der folgenden grossen Systeme nicht nur sein Verhältniss zur Religion überhaupt, sondern sein Einverständniss mit der christlichen im besondern ausdrücklich bekannt und zum Gegenstande eingehendster Erörterung gemacht. Jedes dieser Systeme ist mit einer bestimmten Auffassung des Christenthums hervorgetreten, welche zugleich nicht umhin konnte, ein bezeichnendes Licht auf den innersten Charakter der Systeme selbst zurückfallen zu

lassen, wie denn im Urtheil über die höchsten Gegenstände die eigene Gesinnung des Urtheilenden sich bis auf die Wurzel enthüllen muss.

Der ungenügende Erfolg dieser Versuche, oder sagen wir vielmehr zutreffender: ihre äusserliche Erfolglosigkeit ist kaum abzuleugnen; denn das wenigstens ist notorisch, dass die innern und äussern Krisen, die jene Systeme zu bestehen hatten, gutentheils durch ihr Verhältniss zur Religion heraufbeschworen wurden. Das christliche Bewusstsein, wenigstens in seinen namhaftesten und entschiedensten Vertretern, verhielt sich ablehnend gegen jede dieser Proben religionsphilosophischer Begründung.

Es bleibe vorerst unentschieden — denn die Gründe, welche eigentlich dabei zu entscheiden hätten, werden gerade im Verlaufe des folgenden Werkes ausreichend erwogen werden —, ob jene Ablehnungen jedesmal berechtigte waren oder ob aus Misverstand erzeugt, ob blos Zufall und Vorurtheil dabei mitwirkten, oder ob vielmehr ein richtig leitender Instinct und sehr tiefliegende, wenn auch nicht immer zur Klarheit des Begriffes erhobene Gründe davon die Veranlassung waren?

Wie jedoch die Entscheidung darüber ausfalle, was berechtigt uns selbst zu der Hoffnung, glücklicher zu sein mit unserm Versuche? Oder da der äussere Erfolg, weder bei uns noch bei unsern Vorgängern, der rechte Maassstab sein kann, um den innern Werth einer wissenschaftlichen Leistung abzuschätzen: was ist für uns der entscheidende sachliche Grund, um vorauszusetzen, dass es uns besser gelingen könne, die doppelte Aufgabe zu lösen: einestheils den Begriff der Religion reiner und tiefer zu fassen, anderntheils das Verhältniss der Religionsphilosophie zur Theologie von jenen unklaren Vermischungen zu läutern, welche beiden gleich sehr geschadet haben, der Theologie nicht minder wie der Speculation?

Wir haben diesen Grund, an Kant erinnernd, schon mit

kurzer Bezeichnung ausgesprochen, und dem nachfolgenden Werke wird es obliegen, ihn im ganzen zu bestätigen.

Es ist die rein psychologische, von allen metaphysisch-theologischen Beziehungen freigehaltene Erforschung des religiösen Gefühles, nicht allein in seiner bewussten Form, in den grossen, weltgeschichtlich ausgeprägten Gestalten desselben, sondern nicht minder in seinen dunkelsten Anfängen und verborgensten Regungen, wo es, noch unsicher und unklar über sich selbst, in oft schwer erkennbaren Verlarvungen dennoch schon seine unwiderstehliche Wirkung zeigt; sei es in sonst unerklärlichen Zügen unsers praktischen Verhaltens, unwillkürlichen Thuns oder Unterlassens, in weitverbreiteten sonst räthselhaften Sitten und Gebräuchen; sei es theoretisch im religiösen Vorstellungskreise, durch die Erzeugnisse eines oft harmlosen, oft auch abstossenden Aberglaubens, welcher dennoch, auf seine ursprüngliche Quelle zurückgeführt, eine menschlich verständliche Deutung erhält.

Dann, aber auch erst dann, wenn die unaustilgbare, aus der Tiefe unsers Bewusstseins stets neu sich erhebende Quelle der Religion entdeckt und in der ganzen vielverzweigten Mannichfaltigkeit ihrer Bethätigungen durchforscht ist, lässt auch die Frage sich lösen nach dem wahren Ursprunge und dem eigentlichen Grunde derselben.

Dass der letzte Grund dieses Gefühls nur in Demjenigen gefunden werden könne, der auch der objective Wesensgrund des Menschen und aller Dinge ist, in Gott: dies aus der charakteristischen Beschaffenheit jenes Gefühls bis zur Evidenz zu erweisen, darf die Psychologie sich getrauen. Auch ist dieser Gedanke so wenig neu, so wenig das Product einer mühsam ersonnenen, künstlich erschlossenen Hypothese, dass es weit mehr darauf ankommt, ihn auf seinen einfachen und ursprünglichen Ausdruck zurückzuführen, als ihm durch nachträgliche wissenschaftliche Begründung eine erborgte Gewissheit aus zweiter Hand erst

anzufügen. Was nämlich Veranlassung geben konnte, die Ursprünglichkeit des Religionsgefühls in Abrede zu stellen, war einzig und allein, weil man theoretische, namentlich theologisch-metaphysische Vorstellungen ihm beimischte, und indem diese, wie man bemerken musste, in jenem Grundgefühle keineswegs mit enthalten waren, den berechtigten Zweifel an jenen auch auf den Inhalt des Gefühles selbst auszudehnen wagte. Solchergestalt kann das Geschäft der Psychologie nicht darin bestehen, weder das Religionsgefühl in uns erst zu erzeugen — denn es ist schon da — noch es mit gewissen theoretischen Wahrheiten in Verbindung zu setzen, es zu „theologisiren"; denn diese Wahrheiten haben eine ganz andere Quelle; sondern es in seiner Eigenthümlichkeit zu erklären, d. h. es in seine unaustilgbare einfache Gewissheit zurückzuversetzen, damit zugleich aber auch es in der ganzen Vielgestaltigkeit seiner Wirkungen darzulegen.

Wir dürfen indess keineswegs voraussetzen, dass, was wir soeben über die Grundverschiedenheit von Theologie und Religionsgefühl erinnerten, zu den anerkannten und Jedermann geläufigen Wahrheiten gehöre. Sehen wir doch vielmehr, wie bis zur Stunde die gerügte Vermischung beider Elemente unzählige Verwirrungen hervorruft, welche nicht blos der Wissenschaft, sondern dem religiösen Leben zur empfindlichsten Schädigung gereichen, indem diejenigen, welche gewisse theologische Vorstellungen bestreiten, sei es mit Fug, sei es oberflächlicher- und unberechtigterweise, eben damit auch die Wahrheit der Religion umzustürzen sich einbilden, oder von andern beschuldigt werden, solches zu thun. Wir sehen daher in der gründlichen Erörterung dieses Lehrpunktes nicht nur eine Lebensfrage für die Religionsphilosophie, sondern zugleich für die gesammte religiöse Bildung der Gegenwart; und so mag es gestattet sein, wenn auch nur anhangs- oder andeutungs-

weise, über den Charakter und die Quelle des Religionsgefühls hier einiges Weitere zu sagen. *)

I. Jedes Gefühl, als ein unwillkürlich „in" uns erregter Bewusstseinszustand, führt eben darum mit Nothwendigkeit auf eine gefühlerregende Ursache „ausser uns" zurück. Dies Veranlassende „ausser uns" darf aber selbstverständlich nicht ausschliessend so gedacht werden, wie bei Erregung sinnlicher Gefühle und derjenigen, welche aus diesen entspringen und an sie sich anreihen, dass ein äusserer, objectiver Gegenstand die gefühlerregende Ursache sei, wiewol die Psychologie bisher das Verhältniss fast ausschliesslich nur in dieser Weise betrachtet hat. Vielmehr, was eben nach der nähern Beschaffenheit des Gefühls zu entscheiden sein wird, kann es ebenso gut eine im Innern unsers Geistes wirkende Ursache sein, welche jedoch in-

*) Die umfassende Begründung davon bleibt der Gefühlslehre im Ganzen vorbehalten; doch können wir uns hier schon berufen auf das am Schlusse unserer „Psychologie", Bd. I, §. 375—390 darüber Gesagte. Wegen des Weitern dürfen wir dagegen verweisen auf die erschöpfende und alle Seiten dieses wichtigen Gegenstandes gründlich beleuchtende psychologische Analyse, die H. Ulrici in seinem letzten Werke („Gott und der Mensch", Bd. I: „Leib und Seele, Grundzüge einer Psychologie des Menschen", Leipzig 1866, S. 705—725) vom Wesen und Ursprunge des religiösen Gefühls gegeben hat. Namentlich beziehen wir uns auf die dort ausgeführte Nachweisung über die Zusammengehörigkeit und Unabtrennbarkeit des religiösen und des ethischen Gefühls und über den tiefern Grund derselben, indem das religiöse Gefühl durch die allgemeine Wesenheit Gottes, das ethische durch seine ethische Wesenheit im menschlichen Gemüthe erregt wird. Beide Gefühle, in ihrem eigentlichen Ursprunge begriffen, werden damit ein thatsächliches, objectives Zeugniss für das Dasein und das ethische (heilige) Wesen Gottes. Namentlich mit dem Schlusse der Abhandlung (S. 725) kann ich mich völlig einverstanden erklären, indem er nur dasselbe in prägnanter Kürze und Klarheit zusammenfasst, was auch der Grundgedanke des gegenwärtigen Werks und sein Endergebniss sein soll!

sofern gleichfalls „ausser“ und „über“ demselben steht, als sie das Bewusstsein desselben auf unwillkürliche und unwiderstehliche Weise in einen Zustand bindet, den wir deshalb gleichfalls Gefühl zu nennen nicht umhin können.

II. Ebenso wird durch den Inhalt des Gefühls nicht zwar die objective Natur und Beschaffenheit der gefühlerregenden Ursache ausgedrückt, nicht sie darin „abgebildet“, wol aber das Verhältniss bezeichnet, in welches das fühlende Subject unwillkürlich und ohne sein Zuthun zu jener Ursache versetzt wird. So lässt sich wenigstens mittelbar und indirect aus der Beschaffenheit des Gefühls zurückschliessen auf das innere Wesen und Wirken der erregenden Ursache.

III. Diese doppelte Grundbestimmung, welche schlechthin von allen Gefühlen gilt, muss nun auch bei Erforschung des Religionsgefühls zur Anwendung kommen, eigenthümlich modificirt nach dem besondern Charakter desselben. Worin nun besteht diese Eigenthümlichkeit?

IV. Der specifische Gefühlszustand, den wir mit jenem Worte bezeichnen, von seinen dunkelsten Regungen an bis zum ausgebildetsten Bewusstsein, enthält ein Doppeltes in unauflöslicher Wechselbeziehung: das unwillkürlich sich uns aufdrängende Gefühl der eigenen „Endlichkeit“, Schranke, Hülfsbedürftigkeit, und unsers Befasstseins von einem „Unendlichen“, Schrankenlosen, welchem unterworfen zu sein wir zugleich uns bewusst sind. Für beides in seiner Unabtrennbarkeit hat Schleiermacher ohne Zweifel den treffendsten Ausdruck gefunden: Gefühl „schlechthiniger Abhängigkeit“. Beide Seiten dieses Gefühls schmelzen jedoch im Gesammtgefühle der „Andacht“, eines zuerst noch vorstellungslosen, ja alles bestimmtere (empirische) Vorstellen ausdrücklich als ungenügend von sich weisenden „Ahnens“ einer unendlichen, über uns waltenden Macht zusammen.

V. Die erregende Ursache des Andachtsgefühls kann

selbst nichts Endliches, kein im Bereiche empirischer Erfahrung liegender einzelner Gegenstand sein; überhaupt nichts, zu welchem unser Bewusstsein im Verhältniss des Subjects zu einem äusserlich Objectiven stände. Denn die sämmtlichen Gegenstände unserer (äussern und innern) Erfahrung wirken zwar, jeder in seiner Art sehr verschieden, auf unser Bewusstsein und Gefühl, keiner, durchaus keiner jedoch auch nur in allerentferntester Weise also, dass wir diese Erregung mit dem specifischen Andachtsgefühle vergleichen dürften. Die Ursache des letztern kann daher überhaupt nicht in einem äusserlich Objectiven, sondern nur in der Tiefe unsers eignen Wesens gesucht werden.

VI. Man könnte daher meinen (und hat gemeint), dass eine irgendwie in uns erzeugte Vorstellung des „Unendlichen" die erste Quelle des Andachtsgefühls sei, indem die überwältigende Grösse jener Vorstellung ganz von selbst ein solches, mit keinem andern vergleichbare Gefühl wecken müsse. Eine Reihe der triftigsten psychologischen Gründe, die hier nur kurz angedeutet seien, widerspricht jedoch dieser Hypothese.

VII. Zuvörderst und im allgemeinen entspringt das Andachtsgefühl, wie jede schärfere Selbstbeobachtung lehrt, überhaupt nicht aus einer bestimmten, ihr vorangehenden Vorstellung; sodann ist es ebenso wenig mit gewissen ausschliesslichen Vorstellungen unabtrennlich verbunden, sondern es kann zu den mannichfaltigsten Vorstellungen sich gesellen, indem es theils zu ihrer Erzeugung Veranlassung gibt (wir bezeichnen damit das unendlich reiche Gebiet religiöser Symbolik), theils umgekehrt von ihnen erregt wird, wenn gewisse schon vorhandene und mit der Autorität heiliger Ueberlieferung umgebene Symbole ihm geboten werden.

VIII. Dem Vorstellen gegenüber daher ganz unabhängig sich verhaltend, ja, soweit es Gefühl ist, jeder bestimmten Vorstellbarkeit sich entziehend, kann es aus die-

sem doppelten Grunde seine eigentliche Quelle und ersten Entstehungsgrund überhaupt nicht im Bereiche des Vorstellens haben. Es geht vielmehr selbst dem Vorstellen bedingend voran; es ist schon wach und wirksam in allem Vorstellen und zugleich mit ihm.

IX. Seine erregende Ursache muss daher tiefer liegen, in einer Region des Geistes, welche allem Fühlen und Vorstellen, überhaupt jedem besondern Bewusstsein grundbedingend vorangeht. Diese Region kann nur das vorbewusste Wesen des Geistes sein, das mit jener (zunächst noch unbekannten) Ursache in ein unmittelbares Verhältniss tritt, indem diese „erregend" auf dasselbe einwirkt.

X. Mit andern Worten: das Religionsgefühl ist seiner eigenthümlichen Beschaffenheit nach als verempirischen („apriorischen") Ursprungs zu bezeichnen. Es geht (causaliter) voran jedem bewussten und bestimmten Fühlen, Vorstellen, Wollen und ist eben darum in jedem Bewusstseinsacte als verborgen mitwirkendes gegenwärtig. (Dass sich dies im wirklichen, erfahrungsmässigen Bewusstsein bestätige, zeigt die Psychologie an der „Entwickelungsgeschichte" des Erkennens, Fühlens, Wollens im besondern.) Am wenigsten entsteht es daher aus irgendeiner „äussern" Erregung, vielmehr kann es nur ein von innen „Eingegebenes" sein. Woraus weiter folgt, dass der Grund und die Quelle dieser Eingebung durchaus nicht mehr in der Reihe endlicher oder von aussen stammender Wirkungen gesucht werden könne, wie dies, deutlich nachweisbar, bei den übrigen Gefühlen stattfindet.

XI. So bleibt allein die Annahme übrig, dass die „erregende Ursache" jenes Gefühls eben nur im „Unendlichen" selbst, in dem Urgrunde aller Dinge zu finden sei; und schon die Existenz eines solchen Gefühls in unserm Bewusstsein wäre der thatkräftige Beweis einer steten, aber von innenher sich einsenkenden göttlichen Einwirkung auf das menschliche Gemüth.

XII. Zugleich scheint diese Deutung allein geeignet, den specifischen Charakter des Andachtsgefühls vollständig zu erklären. Auch in seinen leisesten Regungen nämlich ist es ebenso unvertauschbar, wie nicht zu vergleichen mit denjenigen Gefühlen, welche in uns durch einen bestimmten, ausdrücklich in unser Bewusstsein fallenden Gegenstand hervorgerufen werden. Ein solches, deutlich unterscheidbares empirisches Object, welchem das Gefühl der Andacht mit Nothwendigkeit entströmte, fehlt eben durchaus. So ist es vom Gefühle des Wohlgefallens oder der Verehrung, trotz generischer Verwandtschaft mit ihnen, dennoch eben dadurch specifisch verschieden, weil bei den letztern ein Gegenstand dies „Wohlgefallen", diese „Verehrung" erregen muss, während bei jenem, dem Andachtsgefühle, ein „Gegenständliches" solcher Art nicht vorhanden ist. Ja, wenn man es willkürlich oder gewohnheitsmässig auf ein bestimmtes Object, in eine ausschliessende Form fixiren wollte, wäre sogleich damit sein specifischer Gefühlscharakter verloren, unwillkürlich uns zu übermannen. Sein Ursprung würde in das wohlbekannte Gebiet kunstreich zugerichteter Andachtsübungen herabgezogen, welche auf einer blossen Gefühlsvelleität, d. h. auf einem Willensacte beruhen, nicht aber das „beabsichtigte" Gefühl zu erregen im Stande sind.

XIII. So ist gerade das Eigenthümliche und Einzige des Andachtsgefühles, keinem empirischen Gegenstande als seinem specifisch „erregenden", gegenüberzustehen. Es hat nur in unserm Innern seine Quelle, welche still, aber mächtig in uns zu wirken niemals aufhört, eben weil sie unabhängig ist von allen bestimmten äussern Einflüssen. Aus demselben Grunde ist jenes Gefühl aber auch das am leichtesten und vielseitigsten erregbare, weil es, an sich selbst immer bereit, aus dem Hintergrunde des Gemüths hervorzutreten, dazu nur der leisesten Veranlassung bedarf. Diese Universalität und Vielgestaltigkeit bewirkt aber zu-

gleich, dass man es nicht immer und selbst da nicht herausfindet, wo es doch in sehr bestimmter, wenn auch mehr negativer Weise sich geltend macht.

XIV. So ist es verwandt, ja innigst verschwistert mit jener gleichfalls „gegenstandlosen" Sehnsucht, jenem unbefriedigten Hinausverlangen über alles Endliche und endlich Genossene, welches gerade dem vollsten, blos irdischen Lebensgenusse unauflöslich sich anheftet. Die Gefühlslehre der bisherigen Psychologie hat dieser bedeutungsvollen psychischen Erscheinung kaum erwähnt, viel weniger sie genügend gedeutet. Hier scheint die Erklärung sich von selbst zu bieten: jene unaufhörliche Gefühlsnegation alles Endlichen und Irdischen entspringt derselben Quelle wie das Andachtsgefühl. Jene Sehnsucht ist lediglich eine gegen die Welt gewendete, die endlichen Zustände in letzter Instanz richtende Nebenwirkung desselben, der unwillkürliche Gefühlsniederschlag unserer innerlich ewigen und mit dem Ewigen unauflöslich verbundenen Wesenheit. Die Untersuchungen des nachfolgenden Werkes werden übrigens diese ganze Gefühlsgruppe in allen ihren vielgestaltigen Ausläufern und Nebenwirkungen verfolgen und eben darin den psychologischen Beweis, das eigene Zeugniss des Geistes von seiner Ewigkeit und seinem Einverleibtsein in die ewige Welt deutlich anerkennen.

XV. Gleicherweise gehört es zum Charakteristischen des Andachtsgefühls, dass es am wenigsten unter allen „höhern" Gefühlen (wie Rechtsgefühl, sittliche Billigung, Achtung u. dgl.) durch Reflexion und vorausgehende Ueberlegung geweckt werden kann. Denkende Betrachtung, Erforschung der höchsten Wahrheiten kann veranlassen, dass es unwillkürlich entsteht, gleichsam bei ihnen uns überrascht; sie kann es aber nicht als ein sicher eintretendes Resultat bewirken, sodass es entschieden als Product jener Ueberlegung gefühlt würde. Vielmehr, wie wir an so manchen hochbegabten Forschern sehen, wie wir nach

wechselnder Stimmung an uns selbst es gewahren können, bleibt es aus, hält es sich gleichsam verschämt im Hintergrunde, weil vielleicht eine ihm abgewendete allgemeine Bildungsrichtung, vielleicht eine zeitweise Gemüthsverfassung uns hindern, seine Regungen deutlich in uns zu empfinden.

XVI. Aber auch die jedesmalige Stärke und Innigkeit desselben, wo es wirklich hervortritt, hängt nicht von unserer Willkür ab; sondern was unsere Freiheit dabei vermag, ist eine blos negative Vorbereitung, innere „Sammlung" des Gemüths, indem Reflexion, Vorsatz und endlich „Uebung" allerdings im Stande sind, die ablenkenden („weltlichen") Vorstellungen im Bewusstsein zu unterdrücken und die jenem Gefühlskreise verwandten hervorzurufen oder die vom factischen Glauben dafür gewählten („Andachtsmittel") sich anzueignen. Ob aber das von oben zündende Feuer wirklicher Andacht herabfällt in das bereitgehaltene Gemüth, muss es erwarten; denn es hat das deutliche Bewusstsein davon, dass dies nicht mehr in seinem Vermögen liege. Diese psychische Thatsache vollendet den Beweis von der Richtigkeit unserer Auffassung.

XVII. Aber ebenso wenig lässt das Andachtsgefühl, wo es einmal uns ergriffen hat, sich verscheuchen oder hinwegdrängen durch andere, erhebendere Gefühle, wie dies allerdings von den niedern, sinnlichen Gefühlen und ihren Antrieben gilt, welche bei gesunder harmonischer Ausbildung unsers Gefühlslebens der Stärke sittlicher Gefühle und Vorsätze die Wage zu halten nicht im Stande sind. Denn jenes Gefühl kündigt gleich ursprünglich als das höchste sich an, vor dessen geheim überwältigender Macht und allversöhnender Befriedigung jedes andere Fühlen und alle sonstigen Gefühlswerthe zur Unscheinbarkeit und Werthlosigkeit verblassen.

XVIII. In allen Instanzen und nach allen Merkmalen ist es daher nur anzuerkennen als eine Gabe, ein Geschenk

„von oben“, wie schon oftmals gesagt worden und wie es nicht bezeichnender ausgedrückt werden könnte. Das Andachtsgefühl ist ein thatsächliches Zeugniss vom Wesen und Wirken Gottes in unserm Wesen und Bewusstsein.

XIX. Dass indess ein Gefühl solcher Art, mit allen Merkmalen eines „mehr als menschlichen“ Ursprungs, überhaupt im menschlichen Gemüthe angetroffen werden müsse, ergibt sich eigentlich von selbst, sobald wir einestheils den unterscheidenden Charakter menschlichen Bewusstseins ins Auge fassen, anderntheils zugleich des realen Verhältnisses gedenken, in welchem der Mensch, als endliches Wesen, zum unendlichen Grunde aller Dinge dauernd und unauflöslich sich befindet.

XX. Was zuvörderst den Menschengeist von allen übrigen empfindungs- und gefühlsbegabten Wesen unterscheidet, ist nicht blos die Helle und die Stärke seiner Bewusstseinsfähigkeit, sondern zugleich die Tiefe und der weitreichende Umfang der Beziehungen, die er mit diesem Bewusstsein durchleuchtet, ferner die ebenso leichte als nachhaltige und dauerhafte Erregbarkeit seines Fühlens, endlich (was indess bei Erklärung dieser psychischen Erscheinung vorerst weniger ins Gewicht fällt) die ausdauernde Stärke und die unwillkürlich selbstgewisse Zuversicht der in ihm wirkenden Grundtriebe.

XXI. Erwägen wir sodann seine reale Beziehung zum „Unendlichen“: so kann dies Verhältniss kein anderes sein, als wie es überhaupt und nothwendigerweise von jedem endlichen Wesen gilt. Denn die endliche Welt als Ganzes, wie die endlichen Wesen im besondern, können nur unter der Bedingung im eignen Dasein verharren, dass die ewige Ursache aller Wesenheit und Wirklichkeit wesenerhaltend in ihnen fortwirkt und als die eigentliche, allein vollgenugsame Kraftquelle alles ihres Daseins und Wirkens ihnen gegenwärtig bleibt, während sie im Menschen, als dem zu-

gleich sichselbstbestimmenden Wesen, als stets anregende und zugleich bestärkende, von innenher lenkende wie ablenkende, das Seinsollende („Gute") bestätigende, das Irregeleitete wiederherstellende Einwirkung sich kundgeben muss. Auch diese besondere Art göttlicher Assistenz im Menschen wird in einer unverkennbaren psychischen Thatsache sich offenbaren. (Uebrigens sei ausdrücklich bemerkt, dass die metaphysische Begründung und die schärfere Richtigstellung aller dieser tiefreichenden Beziehungen dieses Orts nicht sein könne. Wir verweisen darüber an die Verhandlungen des folgenden Werks. Für die gegenwärtige Frage genügt es vollkommen, an das Allgemeine und allgemein Zugestandene über das Grundverhältniss zwischen „Endlichem" und „Unendlichem" zu erinnern, welches sich am leichtesten in den bekannten Satz zusammenfassen lässt: dass die „Welterhaltung" nur als „fortwirkende Schöpfung" zu denken sei.)

XXII. Stellen wir nunmehr jene beiden Erwägungen nebeneinander, so erklärt sich aus ihnen von selbst, wie ein Geist von solchem Gefühlsumfange und von so tiefreichender Erregbarkeit, gleich dem menschlichen, jener stets in ihn einfliessenden göttlichen Einwirkung auch in seinem Gefühle inne werden müsse, unmittelbar oder ursprünglich, nicht blos auf dem Wege einer durch Reflexion vermittelten Ueberzeugung. Ebenso wird diese ganz einzige und mit nichts anderm vergleichbare Erregung in einem ebenso eigenthümlichen, von jeder andern Gefühlsaffection specifisch unterschiedenen Gefühle sich ausprägen, mit Merkmalen, die wir im Andachtsgefühle wirklich wiederfinden. Endlich erklärt sich daraus vollständig die eigenthümliche Doppelseitigkeit desselben, indem unser Selbstgefühl, welches nothwendig zugleich das Bewusstsein unserer Endlichkeit ist, vom Gefühle unsers Befasstseins im Unendlichen begleitet wird, aus keinem andern Grunde, als weil beides

der Wahrheit nach als eins und voneinander unabtrennlich gedacht werden muss.

XXIII. Wir folgern daher ganz mit den Worten von Ulrici, weil uns diese Schlussweise die einzig richtige und gründliche erscheint (a. a. O., S. 705): „Das Selbstgefühl, das Gefühl vom eigenen Sein und Leben der Seele, involvirt ein Gottesgefühl, ein Gefühl vom Sein und Wirken Gottes in uns. Indem Gott schaffend und erhaltend in der Seele sich offenbart, offenbart er sich nothwendig auch der menschlichen Seele, wenn auch zunächst noch in einer Form, welche noch keine Erkenntniss Gottes, kein Wissen von ihm, sondern nur die Grundlage und Möglichkeit eines solchen enthält: es kommt nur darauf an, ob die Seele ihrerseits feinfühlend genug ist, um diese Offenbarung auch zu percipiren.“

XXIV. Ein so allgegenwärtig uns begleitendes, leise, aber unaustilgbar wirkendes, in den verschiedensten Verlarvungen gleich mächtiges Grundgefühl kann jedoch auch die Erkenntniss- und Willenssphäre im menschlichen Geiste nicht unangeregt lassen. Oder genauer gesprochen: dieselbe Ursache, die im Gemüthe durch das Andachtsgefühl zu uns spricht, wird auch im Erkennen und Wollen ihren unmittelbaren und charakteristisch erkennbaren Einfluss kundgeben müssen. „Ihren charakteristisch erkennbaren“, sagen wir; denn er gleicht durchaus nicht jenen von aussen stammenden Einflüssen oder Erregungen: er erhebt sich aus dem Innern des Subjects, ist „apriorischen“ oder „vorempirischen“ Ursprungs, und er wird dies Kennzeichen auch in seinen Wirkungen verrathen müssen.

XXV. Wie das Vorstellen von der Idee des „Unendlichen“ auf das Nachhaltigste und Vielgestaltigste angeregt werde, haben wir gesehen. Dass aber auch das Denken, der „Syllogismus“, als fortgesetztes Begründen, Aufsteigen von untergeordneten Ursachen zu dem stillschweigend dabei vorausgesetzten „Urgrunde“, ein unablässiges (theo-

retisches) Gott suchen und zugleich ihn als das Urgewisse Voraussetzen, kurz, ein unwillkürlicher Anerkennungsact des Göttlichen sei, hat unsere „Erkenntnisslehre" darzustellen versucht.

XXVI. Durch welche Grundwirkung endlich jene Ursache im Willen sich zeigen müsse, auch darüber lässt die psychische Gesammterfahrung uns nicht im Stiche. Diese Wirkung kann sich nur zeigen als ein tief in unserm Gemüthe liegendes, unverrückt sich gleichbleibendes und ohne Schwanken seiner gewisses Wollen, welches zugleich für unser Selbstgefühl den höchsten Werth, die absolute Befriedigung in sich schliesst, zugleich jedoch diesen Werth, diese Befriedigung gar nicht mehr in einzelnen „endlichen" Zwecken und Handlungen sucht, sondern in der allgemeinen Gesinnung, aus welcher die einzelne Handlung hervorgegangen.

Es müsste daher, als unverkennbares Zeugniss jener göttlichen Assistenz in unserm Willen, gegenüber und zugleich innerhalb der unaufhörlich wechselnden, untereinander streitenden Willensantriebe und Zwecke ein unwandelbarer, unfehlbar sicherer, eben damit zugleich jedes endliche Wollen und Erstreben nach eigenem, durchaus nicht mehr endlichen Maasstabe richtender Grundwille in uns angetroffen werden, der zugleich daher das absolute Kriterion über den innern Werth des Gewollten, über das „Gute" und „Nichtgute" desselben enthielte. „Ewiger" Wille der Form, Grundwille des „Guten" dem Inhalte nach, werden wir deshalb ihn zu nennen Veranlassung haben.

XXVII. Dass nun in der That ein solcher Grundwille in unserm Gemüthe wirksam sei, dass er niemals aufhöre, unser sonstiges Wollen antreibend oder zurückhaltend, lohnend oder strafend, überhaupt als das absolut und in letzter Instanz Herrschende, zu begleiten, das hat, zufolge der Klarheit und Entschiedenheit, mit der alles der Sphäre des „Willens" Angehörende in unserm Bewusst-

sein hervortritt, weder theoretisch noch praktisch unbeachtet bleiben können. Das „Gewissen" hat niemals aufgehört, Zeugniss für sich abzulegen; auch ist es als psychische Thatsache für die Theorie in seinem eigenen „geheimnissvollen" Ursprunge stets ein Gegenstand besonderer Aufmerksamkeit gewesen. Unzähligemal ist ausgesprochen worden, das Gewissen sei die „Stimme Gottes" in uns, in ihm thue der „göttliche" Wille sich kund; aber nicht immer hat diese Anerkenntniss sich bis zum wahren, wörtlichen Ernste der Einsicht gesteigert, dass dem wirklich so sei; noch weniger war man ausdauernd genug, die ganze Tiefe und Tragweite dieses einfachen Gedankens zu erschöpfen.

XXVIII. Dankbar ist jedoch hier Kant zu nennen. Sein sicher treffender Forscherblick hat auch hier das Entscheidende ausgesprochen: dass „das Bewusstsein der Pflicht" es sei, was uns über das Gebiet des Sinnlichen hinausweist und uns den Einblick in eine „übersinnliche Welt" eröffnet, mit der wir „nur" durch unsern Willen in Verbindung kommen können, indem in diesen (den Willen) ein „transscendentaler" Bestimmungsgrund eintritt. Dies ist der wahre Sinn des Kant'schen Begriffs „transscendentaler Freiheit", den eine unzureichende Kritik vielfach angefochten hat. Er ist keine willkürlich von Kant ersonnene Hypothese „um die menschliche Freiheit zu retten", sondern er ergibt sich aus gründlicher Analyse der in der Thatsache des Pflichtbewusstseins, des „Gewissens" enthaltenen psychischen Elemente.

XXIX. Jenes einschränkende „Nur" bedarf gewiss der Berichtigung oder Erweiterung, indem uns das „Andachtsgefühl" auf einen völlig analogen Ursprung hinwies. Dies aber benimmt dem Positiven der Behauptung nichts von seiner eigenen Wahrheit. Denn zugleich ist Kant von hier aus zu den tiefer liegenden Bedingungen jenes Begriffes vorgedrungen. Er findet in der Thatsache einer „transscendentalen" Freiheit, einer „causa noumenon", welche

den blos „sinnlich“ bewirkten Causalnexus unserer Willensbestimmungen mit der unwiderstehlichen Macht eines absolut „Verpflichtenden“ durchbricht, den einzig möglichen, sogar einzig vollgenügenden „moralischen“ Beweis für das Dasein Gottes. Den „einzig möglichen“, weil in jener Thatsache am unverkennbarsten, eindringlichsten, theoretisch unabweisbarsten (denn für die „theoretische“ Vernunft sei der Begriff einer „causa noumenon“ ein wenigstens denkbarer, während die „praktische“ Vernunft ihn als einen wirklichen aufweist) die Einwirkung einer solchen „transscendentalen“, mehr als menschlichen Causalität im menschlichen Bewusstsein sich ankündigt. „Vollgenügend“ aber darum, weil Gott darin zugleich auf die höchste Weise, nach seinen vollkommensten Eigenschaften, als „heiliges“ Wesen, mit all den weitern Bestimmungen höchster geistiger Vollkommenheit gedacht werden müsse, welche in jenem Begriffe der Heiligkeit miteingeschlossen sind. J. G. Fichte's „moralische Weltordnung“ (ordo ordinans, lebendig wirkende, Sittlichkeit und sittliche Gemeinschaft in den „Ichen“ hervorbringende Ordnung) war nur der verkürztere, durch idealistischen Purismus zwar ins abstract Unpersönliche zurückgeschobene, sonst aber im wesentlichen richtig bezeichnende Ausdruck desselben Grundgedankens.

Dass nun diese Entdeckung eine der entscheidendsten, in ihren Folgen wichtigsten, ja wohlthätigsten in der Geschichte der neuern Philosophie hätte werden können (denn sie würde richtig erwogen uns den ganzen Seitenweg blos pantheistischer Systeme erspart oder uns sogleich über ihre Einseitigkeiten hinweggeholfen haben), das freilich ist früher nicht vollständig erkannt worden, und auch jetzt wird es kaum allgemein zugestanden werden. Doch ist es nicht gerade diese Wirkung, auf welche wir hier den vollen Nachdruck zu legen haben. Uns liegt daran, die psychologische oder sagen wir auch: die rein menschliche Bedeutung jener Wahrheit darzulegen. Denn offenbar begegnet uns in

jenem „transscendentalen“ Princip im menschlichen Willen nur dieselbe mehr als menschliche Geistesmacht, welche auch im „Andachtsgefühle“ sich uns verkündet. Das Andachtsgefühl und das ethische Bewusstsein, die Grundlagen der Religion und der Sittlichkeit, gehören unmittelbar und unauflöslich zusammen, weil beide nur aus derselben Quelle stammen und Wirkungen sind des Einen göttlichen Wesens in unser Selbstgefühl und in den davon unabtrennbaren Willen.

XXX. Beide aber enthalten damit die objective Wahrheit der Religion wie der ethischen Vollkommenheit des Menschen. Was über sie hinausliegt, was nicht aus ihnen begriffen werden kann, ist ein für beide Gleichgültiges, ja Irreführendes, wenn es sich dennoch mit dem falschen Scheine eines Wesentlichen, Unentbehrlichen uns aufdrängen wollte. Die ganze Aufgabe religiöser Bildung kann zweifelsohne nur darin bestehen, die psychische Stufenfolge des Andachtsgefühls in sich zu vollenden. Seine höchste Stufe jedoch ist das klarbewusste, stets uns begleitende, allen sonstigen Gefühlen gleichmässig Harmonie wie Mässigung bereitende Grundgefühl der Liebe Gottes. Die höchste Stufe ethischer Entwickelung sodann, die Entselbstung und Heiligung unsers Willens, wenn sie praktisch wird und sich in bestimmten Willenserweisungen darlegt, kann zu keiner Zeit und unter keinen Umständen ein anderes Object ihres Wirkens haben, als die ethische Vollkommenheit des Menschen und der menschlichen Gemeinschaft, dasselbe, was wir nur als ethische (praktische) „Menschenliebe“ bezeichnen können.

XXXI. Aber der tiefste Grund der letztern ist durchaus kein anderer, als der auch die Quelle der Religion ist: die Wirkung des göttlichen Geistes im menschlichen. So erklärt es sich, wie die „Liebe Gottes“, nach unten gewendet oder praktisch geworden, nur als „Menschenliebe“ sich darstellen könne. Umgekehrt ist eine unermüdliche,

mit Begeisterung werkthätige Menschenliebe gar nicht möglich, ohne von religiöser Weihe begleitet zu sein, ohne vom bestärkenden Gefühle stets von neuem angefacht zu werden, darin aufs eigentlichste einen „Gottesdienst" zu erfüllen. Denn wie wir Gott nicht zu lieben vermögen ohne Gott (wie gezeigt worden), eben also und aus demselben Grunde vermögen wir ohne ihn auch nicht die Menschen zu lieben auf ewige Weise oder in ethischem Sinne, welcher Sinn sich nur auf das Göttliche, Vollkommene in ihnen richten kann, entweder um in verehrender Liebe diesem Vollkommnern nachzustreben oder um in herablassender Liebe dem Niedern, Hülfsbedürftigen ein Vollkommneres zu bereiten, oder endlich in einverstandener Liebe sich ergänzend gemeinsam ein Vollkommneres hervorzubringen, welche drei Grundverhältnisse „ethischen" Menschenverkehrs die Wissenschaft der „Ethik" weiter zu verfolgen hätte. Dass übrigens lebendige Frömmigkeit durchaus unabtrennlich sei von praktisch bethätigter Menschenliebe, dass jede ohne die andere kalt und unfruchtbar bleibe, ist so sehr allgemeine, rein menschliche Grundüberzeugung, dass keine Wissenschaft sie erst zu lehren, kaum daran zu erinnern brauchte. Dieser liegt einzig ob, den tiefern Grund und die folgenreiche Bedeutung jener Thatsache aufzudecken, wie hiermit in Kürze geschehen ist.

XXXII. Und so kämen wir, anlangend das Wesen der Religion und die wahre ethische Bestimmung des Menschen, auf das alte, schlichte, niemals übertroffene oder durch noch Höheres zu übertreffende Gebot zurück: „Liebe Gott über alles und den Nächsten wie dich selbst", in dessen längst bekanntem Inhalt auch wir den „wesentlichen Inbegriff" alles dessen anzuerkennen hätten, was dem Menschen zu „glauben" und zu „vollbringen" obliegt. Und wie hätte dieser Inhalt dem Menschen jemals fremd oder unanerkannt bleiben können; wie hätte er je der innern Stimme dieses Gebots sich zu entziehen vermocht! Denn beides ist

schlechthin unabtrennbar vom Wesen des Menschen und ist nur der bewusste Ausdruck seines ursprünglichen und unverlierbaren Verhältnisses zum göttlichen Wesen.

Und eben dies ist der Grund, warum unter allen Wahrheiten unsers Bewusstseins die religiösen und die sittlichen die einfach überzeugendsten sind. Sie am wenigsten bedürfen einer äussern, wenn auch noch so für heilig gehaltenen Autorität, überhaupt keines „Autoritätsglaubens". Denn nichts ist in ihnen, was nicht durch sich selbst verständlich wäre, was das Menschengemüth nicht in freier Ueberzeugung anzunehmen und mit ernster Bestätigung seines Willens anzuerkennen bereit wäre. Dies verstände sich eigentlich von selbst und es bedürfte keiner besondern Erinnerung daran, wenn nicht gerade die theologische Forschung jenem „Glauben" mancherlei Ueberflüssiges, ja Fremdartiges beigemischt hätte, dessen (eigentlich blos theoretische, d. h. ohne Gemüthsantheil sich vollziehende) Annahme sie uns dennoch sogar als wesentliche Bedingung des „rechten" Glaubens, im Unterschiede vom „falschen", aufnöthigen will. Ein verhängnissvoller Irrthum und ein völliges Verkennen des wahren Sachverhältnisses!

XXXIII. Denn man bedenke wohl, dass in dem einfachen Gehalte jener „Heilswahrheiten" (diesen Namen verdienen sie in vollem Sinne auch nach philosophischer Schätzung), wie gründlich man auch ihre Bedingungen untersuche und wie genau man auf den „Heilsweg" eingehe, den sie uns führen wollen, dennoch durchaus nichts specifisch Theologisches anzutreffen sei, d. h. kein Solches, das nur auf den Grund historischer Ueberlieferung sich stützte und allein von daher seine Beglaubigung erhalten könnte: noch auch ein historisches Ereigniss, was zu ihrer Bewahrheitung unentbehrlich wäre, oder welches, wenn umgekehrt es als Historisches angezweifelt, in Abrede gestellt oder auch völlig verworfen würde, den Wesensgrund der Religion im geringsten gefährden könnte, der im ob-

jectiven Wesen des Menschen und in seinem ewigen Verhältniss zum göttlichen Wesen seine unversiegbare Quelle und seine unerschütterliche Beglaubigung hat.

Mit einem Worte: die Religion, auch die specifisch christliche, bedarf keiner theologischen Begründung; sie bleibt unberührt von ihren Kämpfen und Wandlungen, und der Sieg oder die Niederlage blos theologischer Controversen können sie weder stützen, noch ihren eignen, stillmächtigen, niemals versagenden Einfluss gefährden.

Dies wollte und lehrte eigentlich Schleiermacher. Er war gerade darum der „grosse Theologe"; sagen wir genauer vielleicht: er hätte dadurch Reformator der ganzen theologischen Bildung werden können, weil er der tief und gesund empfindende Religiose und zugleich der scharf unterscheidende Denker war. Darum hat er der Religion wieder ihre rein menschlichen Quellen eröffnet, indem er sie nicht sowol von der Philosophie emancipirte — dies wäre richtig verstanden nicht nöthig gewesen, da die Polemik der Philosophie, wo sie berechtigt war, niemals gegen die Religion, sondern gegen gewisse mit ihr in Verbindung gebrachte theologische Vorstellungen sich richtete — als dass er beide, Religion wie Philosophie, von der alten Dogmatik zu befreien trachtete. Und diese That, wenn sie nach aussen den vollen durchschlagenden Erfolg gehabt hätte, den ihr Leisten innerlich verdiente, würde uns nicht blos eine umgestaltete, von falscher Dogmatik gereinigte Theologie gebracht haben, sondern sie hätte der Anfang jener religiösen Lebenserneuerung werden können, welcher die Gegenwart aufs innigste sich entgegensehnt, weil sie ihrer aufs tiefste bedarf. Denn wir müssen es aussprechen, was in

unzähligen Symptomen sich schon lange angekündigt hat: bei dem tiefen Zwiespalte, der unsere allgemeine Bildung von allem trennt, was man theologischerseits specifische „Glaubenslehren" nennt, kann die bisherige Theologie nicht mehr als die rechte vollgenügende Verwalterin des grossen Schatzes lebendiger „Gotteserkenntniss" erachtet werden, der ursprünglich ihr anvertraut war. Jetzt müssen Philosophie und allgemeine Erfahrungsforschung dies Amt übernehmen zur freien Ueberzeugung der Menschheit von den ewigen Wahrheiten der Religion, deren keine ihr verloren geht, sondern in der erneuten Gestalt einer allgemein begründeten Wahrheit ihr wiedergegeben wird, falls sie nur Ausdauer und Vertrauen hat, auf dem bezeichneten Erkenntnisswege fortzuschreiten.

Denn diese Religionsforschung schöpft nicht aus rückwärtsliegenden, an sich selbst zweifelhaften oder vieldeutigen Zeugnissen, sondern aus der gegenwärtigsten, der Beobachtung standhaltendsten Quelle, aus dem Wesen des Menschen und aus den universalen Thatsachen der Natur und der Geschichte. Damit verschwinden zugleich alle Prätensionen von Ausschliesslichkeit und angemasster Einzigkeit, die im Wettstreite der verschiedenen Religionsformen einer der hässlichsten Nebenzüge des gesammten orthodoxen Kirchenthums geworden sind. Jede historische Religions- und Glaubensform — so ergibt sich vielmehr — entspricht nur einer bestimmten Stufe psychologischer und (zugleich) welthistorischer Entwickelung des religiösen Bewusstseins. Dies aber ist, aus gleichfalls dargelegten Gründen, nichts blos Subjectives, kein Menschenerzeugniss, sondern das Werk des im welthistorischen Ablaufe immer tiefer und inniger der Menschheit sich aufschliessenden Wesens der Gottheit. Die Religionsgeschichte in ihrem eigenen tiefconsequenten Verlaufe ist nur erklärbar als die Erziehungsgeschichte der Menschheit durch den göttlichen

Geist. Dies hat eine Philosophie der Geschichte des Näheren zu zeigen, und wir unterziehen uns diesem Versuche im nachfolgenden Werke.

Wer nun, dem diese Einsicht aufgegangen, wollte der religiösen Offenbarung vorgreifen, ob sie schon ihr letztes Wort gesprochen, wer vollends die vermessene Behauptung wagen, dass sie sich in einer bestimmten Urkunde, Glaubensform, Kirche die einzig mögliche Gestalt gegeben habe? Wir haben vielmehr in Demuth und erwartungsvoller Aufmerksamkeit jedem neuen Aufschlusse uns offen zu erhalten, woher er auch komme; und wenn mit Fug auch hier von einer Prüfung der Geister die Rede sein muss, so kann der Maasstab dafür abermals nicht irgendein äusserlich normatives Dogma sein, sondern das innere Zeugniss für die religiöse Wahrheit, welches, im Gemüthe des Menschen niedergelegt, selbst nichts blos Menschliches ist. Denn das ursprünglich Göttliche im Menschen darf Richter sein, oder vielmehr es richtet ganz von selbst und in unwillkürlich unwiderstehlicher Weise über das, was ihm von aussen geboten wird.

Noch wesentlicher hierbei erscheint uns eine andere Betrachtung. Wenn unstreitig mit höchstem Rechte gesagt worden ist, dass die einzig gründliche Lösung des gesammten Weltproblems nur vom Standpunkte der Religion und der rechten Gotteserkenntniss gelingen könne: so gilt auch in umgekehrter Weise zu zeigen, dass die eigentlichen „Offenbarungswahrheiten“ (wir werden sie kennen lernen) nichts einer gründlichen und allseitigen Weltbetrachtung Incommensurables, ihrem Geiste und ihren Ergebnissen Fremdes enthalten können. Dass sie nicht willkürlich ersonnene Menschensatzungen, ebenso wenig aber auch abstrus transscendente Geheimnisse, sondern durch sich selbst klare, vom Menschengemüth ewig bestätigte und gerade darum „göttlich geoffenbarte“ Wahrheiten sind, das kann eben

nur an der innern Gewissheit sich zeigen, welche allezeit bestätigend sie begleitet und erst den vollen, in sich befriedigten Gemüthszustand hervorzurufen vermag, der allein „Glaube“ (lebendige ungetheilte Zuversicht) zu heissen verdient. Denn die Glaubenswahrheiten, sollen sie wirklich dies sein, können als „Wahrheiten“ dem Menschen nichts Neues, Unerwartetes und Unvorbereitetes verkünden, als „Gebote“ seinem Willen nichts Fremdes, Unverständliches auferlegen, sondern nur dasjenige ihm bieten, was zu empfangen und zu bestätigen er durch sein eigenes Urtheil längst vorbereitet ist, und was seinem Willen, wenn auch unverstanden, als wahrhaftes Ziel und einzig Begehrenswerthes ewig vorschwebt. Was darüber hinausliegt in beiderlei Sinne, das darf sicherlich zu dem Ueberflüssigen, willkürlich Ersonnenen, allmählich Abzustreifenden gerechnet werden.

Was dem gegenüber das einzig Glaubenswerthe und Glaubensnöthige sei, um dies sicher zu finden, kann man nur der Betrachtung des allgemeinen Menschenwesens sich zuwenden. Es muss am Menschen sich zeigen lassen: subjectiv nach seinen ethischen und seinen Gemüthsbedürfnissen, objectiv nach seinem historisch gegebenen ethischen und religiösen Gesammtzustande, dass beides völlig unerklärlich wäre ohne die Annahme einer leitend erziehenden, aufs eigentlichste am Menschen und in der Menschengeschichte sich „offenbarenden“ Einwirkung des göttlichen Geistes. Und um diesen Mittelpunkt gerade bewegen sich die Untersuchungen des nachfolgenden Werks, welche vielleicht nur insofern auf Eigenthümlichkeit Anspruch haben, als sie für jene Auffassung Gründe und Beweismittel in Anspruch nehmen, denen man bisher keine Beachtung schenkte. Es ist durchaus nicht Noth, neue Offenbarungen zu erwarten oder über den Mangel sicherer Anhaltspunkte für die bisherigen sich zu beklagen. Viel ungedeutete liegen als „Winke“ schon da in tiefsinnvollen, aber bisher

unverstandenen Aeusserungen des Menschengemüths und Menschenbenehmens, in unwillkürlichen, meist unterdrückten Aufblitzen seines psychischen Lebens, in bleibenden Grundzügen seines innersten Wünschens und Hoffens. Schon ein tiefschauender Denker des Mittelalters hat gesagt, dass der Mensch nach seinen Anlagen wie nach seinem unaustilgbaren Bedürfnisse ein „geborener Christ" sei. Eröffnen wir diese rein menschlichen Quellen noch tiefer, als es bisher geschehen!

Ausdrücklich anerkennen wir indess und geben zu, dass einer Glaubenserneuerung in jenem menschlich belebenden, gemüthserfrischenden Geiste das ganze gegenwärtige Zeitalter philosophischer- wie theologischerseits sich zuwendet. Aber an dem einen Theile droht diese Tendenz in einen seichten, inhaltslosen Subjectivismus sich zu verflachen; von der andern Seite, wo die speculative Richtung vorschlägt, müssen wir finden, dass die Abscheidung zwischen dem Religiösen und dem dogmatisch Theologischen noch nicht mit der klaren Entschiedenheit sich vollzogen hat, welche ebenso der Religion wie einer bessern Theologie die neue gründlichere Unterlage zu bieten vermöchte. Namentlich haben die neuern „speculativen" Systeme weit mehr es versucht, der hinfällig gewordenen theologischen Dogmatik eine dauerhafte Verbesserung zutheil werden zu lassen, als die Fülle und Tiefe des rein religiösen Gehalts ans Licht zu bringen.

Der vorletzte Versuch dieser Art, von der Hegel'schen Philosophie aus, ist für diese Richtung sogar epochemachend geworden. (Der letzte, neuschelling'sche bedarf nur beiläufiger Erwähnung; denn er hat bisjetzt kaum dauernde Einwirkung auf die Theologie gezeigt.) Welche vernichtende Krisen jedoch von jener Anregung ausgegangen, wie sie nicht nur (in Strauss) der alten Dogmatik den Todesstoss versetzte, sondern sogar (durch Feuer-

bach) die Religion in ihren eigenen Grundfesten zu bedrohen schien, ist bekannt genug. Dennoch war diese Krisis eine heilsame; sie klärte die Lage, sie nöthigte den entgegengesetzten Weg zu betreten, auf welchen schon Schleiermacher mit so scharfer Bestimmtheit hingewiesen. Der verwirrende Hegel'sche Satz, dass die Religion denselben Inhalt habe, nur im Elemente der Vorstellung, welchen die Philosophie im Elemente des klaren, vorstellungslosen Denkens besitze; dieser Satz verlegt den Schwerpunkt der erstern an eine falsche Stelle; er verwechselt echt theologisch und ganz in den Reminiscenzen der alten Dogmatik befangen die Religion mit gewissen theologischen Vorstellungen von Gott und seinem Verhältnisse zum Menschen. Wir brauchen dem gegenüber kaum noch zu constatiren, dass das Wesen der Religion, das Specifische des „Glaubens“ nicht bestehen könne im theoretischen Fürwahrhalten gewisser dogmatischer und historischer Sätze, ebenso wenig aber auch in der unbestimmt verschwommenen, unstet auf- und abwogenden, vielleicht auch poetisch angefärbten „Ahnung“ eines Unendlichen (diese Auffassung hauptsächlich war es, gegen die Hegel protestirte), sondern in der festen Zuversicht („fides“) zu bestimmten, religiös-ethischen Heilswahrheiten, die ebendeshalb „glaubenerweckend“ wirken, weil sie in unserm Gemüth und Willen (Gewissen) ihre ewige Bestätigung finden.

Die Summe dieser Heilswahrheiten nun in ihrer allgemein-menschlichen Bedeutung und in ihrem innern, unabtrennlichen Zusammenhange zu erforschen, wie zu begründen, darf man getrost der Psychologie und der Ethik überlassen; eines sonstigen, historischen Zeugnisses bedürfen sie nicht. Denn jene beiden Wissenschaften zeigen zugleich, falls sie selber tief genug gründen, dass jene Wahrheiten keineswegs menschlichen Ursprungs sind (dies war der ungeheuere, einer seichten Psychologie entstammende Irrthum

Feuerbach's), dass sie nur auf ein objectives Verhältniss zum göttlichen Geiste zurückgeführt werden können.

Damit ist endlich die Stellung bezeichnet, welche der gegenwärtige Versuch zu den frühern Werken des Verfassers einnimmt. Die Phänomenologie und innere Stufenfolge des religiösen Bewusstseins vollständig aufzuzeigen, darin aber ein immer tieferes Eingehen des göttlichen Geistes in den menschlichen nachzuweisen, war die Aufgabe meiner psychologischen und ethischen Untersuchungen, mit denen das gegenwärtige Werk ein geschlossenes Ganze zu bilden bestimmt ist. Es hat die Aufgabe, jenen Erkenntnissweg — wir können ihn den anthropologischen oder psychologischen nennen — nach neuen, bisher unbeachteten Seiten zu verfolgen und, so es gelingen könnte, wenigstens einen Theil der Schätze zu heben, welche an diesem Wege liegen. Denn wir haben die wohlmotivirte Ueberzeugung, dass der Mensch „in seinem dunkeln Drange" des rechten Weges doch nicht fehlen könne, dass daher durch ein möglichst tiefes Eindringen in dies Wesen auch die Wissenschaft alle Räthsel und Widersprüche seiner äussern Erscheinung und seiner historischen Verwickelungen gar wohl zu lösen vermöge. Nur deshalb durfte diese blos „anthropologische Untersuchung" es wagen, zugleich als einen „Beitrag zur Religionsphilosophie wie zu einer Philosophie der Geschichte" sich anzukündigen. Auch wird erst von diesem Standpunkte der jahrhundertelange, noch immer nicht endgültig ausgefochtene Kampf zwischen positivem Glauben und Humanismus auf gründliche und durchaus versöhnende Art sich ausgleichen lassen.

Möge dies friedliche Werk, mitten in die parteizerrissene, kampfgerüstete Gegenwart eintretend, einem ähnlichen Geiste ruhigen Erwägens, streitloser Gelassenheit begegnen,

wie er den Verfasser geleitet hat. Ueber die höchsten Lebensfragen des Menschen durch Kampf sich zu verständigen, ist ein vergebliches Beginnen. Wenn irgendwo, so liegt hier die Wahrheit in einer Tiefe, welche allen Parteistandpunkten entrückt ist. Dies Tiefere hat aber im Menschen sich nie völlig unbezeugt gelassen, und so ist, was wir hier zu sagen haben, zugleich das Allerälteste, Bleibendste und eigentlich niemals ganz Verleugnete.

Im October 1866.

Immanuel Hermann Fichte.

Inhaltsübersicht.

Erstes Buch.
Die allgemeinen Vorfragen.

Erstes Kapitel.
Unser Standpunkt.
(§. 1—42.)

Seite

Die Spuren unsers künftigen Daseins müssen im gegenwärtigen schon vorgebildet sein. Diese aufzusuchen unsere Aufgabe, welche daher eine *anthropologische* ist (§. 1—3). Dadurch allein wird es möglich, unsere Vorstellung vom künftigen Leben an begreifliche Analogien anzuknüpfen und zugleich damit den Unsterblichkeitsglauben von der innern Unbestimmtheit und abstracten Unbegreiflichkeit zu befreien, welche gewöhnlich ihm anhaften, in der Wissenschaft wie im Leben (§. 4—7). Vorläufige Unterscheidung eines *natürlichen* (anthropologischen) und eines *ethischen* Elements in diesem Glauben (§. 8—9). Nothwendigkeit, beide Elemente auf einen verschiedenen Ursprung im Menschen, einen „immanenten“ und einen „transscendenten“ zurückzuführen, was die historische Beobachtung bestätigt (§. 10—12). Inneres Verhältniss dieses Gegensatzes: „*productiver*“ und „*receptiver*“ Genius. Gesetz der weltgeschichtlichen Culturentwickelung (§. 13—14). Der ethische Unsterblichkeitsglaube zugleich der religiöse in echtem Sinne (§. 15—16). Innere Entwickelung des letztern. Höchste Form des religiösen Unsterblichkeitsglaubens (§. 17—18). Die höchste Aufgabe der „*Religionsphilosophie*“ kann nur darin bestehen, jenen Glauben umfassend zu begründen, gleichwie ihrerseits die Religionsphilosophie in die *Gesammtaufgabe* aller Speculation zurückgreift. Daraus die *universale Bedeutung* des Unsterblichkeitsglaubens für die Wissenschaft vom Menschen überhaupt (§. 19—22). Seine *allgemeine* Begründung fällt zusammen mit der Frage nach dem *Wesen* und der *Bestimmung* des Menschen, über welche sein *Selbstgefühl* ihn nicht täuschen kann. Es ist in dieser Hinsicht zu befragen (§. 23—25). „*Anthropocentrisch*“ ist daher auch diese Untersuchung. Nähere Charakteristik dieses Standpunkts (§. 26—28). Grundzüge der mensch-

Seite

lichen Weltstellung: zunächst der Natur gegenüber. Bedeutung des gesammten Sinnenlebens für den Geist (§. 29—32). Das transcendentale Wesen des Menschen innerhalb dieses Sinnenlebens (§. 33—34). Der Mensch ist weiter geschichtsbildendes Princip, die Natur blosser Kreislauf. Daher das Gefühl tiefster Ungenüge für ihn, wenn auch er diesem Naturkreislauf unrettbar anheimfiele (§. 35—37). Aber auch nach seinem praktischen Verhalten erweist sich der Mensch als transscendentales („übernatürliches") Wesen. Daher die unwillkürliche Zuversicht seiner innern Ewigkeit (Unverwüstlichkeit), den vergänglichen Gebilden der Natur gegenüber (§. 38—39). Darin die erste Quelle des „natürlichen" (anthropologischen), in der Menschheit unaustilgbaren Unsterblichkeitsglaubens, bestätigt und berichtigt zugleich durch ein hineintretendes „historisches" (Offenbarungs-) Element (§. 40—41). Psychologische Begründung des erstern in dem Nachweise, dass er unabtrennlich sei vom Begriffe des „höchsten Gutes" für den Menschen (§. 42). 3—26

Zweites Kapitel.

Der natürliche (anthropologische) Glaube an die Fortdauer.

(§. 43—75.)

„Psychologischer" (nicht „ethischer") Begriff des höchsten Gutes (§. 43—45). Der menschliche Geist kann sich nur in Thätigkeit begriffen denken. Die absolut befriedigende (als „höchstes Gut" empfundene) Thätigkeit ist nicht auf ein epitellurisches, sondern nur auf ein ideales Ziel gerichtet (§. 46—49). Darin ist als unabtrennliche Nebenbedingung die Ueberzeitlichkeit seines Wesens miteingeschlossen (§. 50). Theils in objectiver Hinsicht, indem nur unter dieser Voraussetzung der Begriff des menschlichen Geistes ein widerspruchsfreier ist (§. 51—52); was durch die sonstigen Ergebnisse anthropologischer und psychologischer Forschung bestätigt wird (§. 53); theils in subjectiver Beziehung, indem in seinem gesammten Gefühlsleben der Ausdruck davon niedergelegt sein muss (§. 54). Die beiden Grundgefühle als Zeugniss seiner überzeitlichen Bestimmung: seine „natürliche" Todesscheu und sein Schamgefühl (§. 55—57). Beide gehören zusammen und entspringen derselben Quelle (§. 58). Die „ethische" Todesfreudigkeit trägt den gleichen Charakter (§. 59). Dasselbe Zeugniss legt das praktische Verhalten des Menschen ab: seine unwillkürliche Lebensverschwendung und der sporadisch ihn ergreifende Todesmuth. Beide, hinausgreifend über die natürliche Todesfurcht, geben ihr erst die wahre Deutung (§. 60). Diesem allen analog entwickelt sich die natürliche Vorstellung vom künftigen Leben, als der Fortsetzung des gegenwärtigen mit der Nebenvorstellung eines fortdauernden Zusammenhangs zwischen beiden (§. 61—62). Daraus wird eine Reihe sonst räthselhafter Gebräuche und Vorstellungen in diesem Betreff erst erklärbar (§. 63). Innere Bedeutung des „Aberglaubens" (§. 64). Drei Grundbestandtheile des Naturglaubens an Fortdauer: Vorstellung einer Schattenwelt; eines innern Zusammenhangs zwischen diesem und jenem Leben, dabei begleitet von der dunkeln Zuversicht einer Uebermacht des menschlichen Geistes über die Natur: Ursprung des Zaubereiglaubens (§. 65—67). Bedeutung und

Seite
Werth dieses Naturglaubens und des gleichfalls nur daraus erklärbaren consensus gentium (§. 68—70). Die philosophischen Beweise ruhen auf dem gleichen Grunde und sind eigentlich blos die ins Bewusstsein erhobenen Grundgefühle des Menschengeistes von seiner innern Ewigkeit (§. 71—72). Daher der blos abstracte Charakter dieser Beweise (§. 73—74). Frage, was in der gegenwärtigen anthropologischen und psychologischen Wissenschaft vorbereitet sei, um die Begriffe darüber zu erweitern und zu vertiefen (§. 75)........................... 27—50

Drittes Kapitel.

Die bisherigen Vernunftbeweise für die Seelenfortdauer.

(§. 76—122.)

Ethischer Werth des „Spiritualismus" bei Schwäche seiner wissenschaftlichen Leistung (§. 76). Das Problem persönlicher Fortdauer ihm unlösbar (§. 77). Tiefer liegende Gründe davon (§. 78—80); wodurch sein Ergebniss dem des „Materialismus" fast analog wird (§. 81). Gemeinsamer Mangel beider Lehren, dass ihnen „Geist" und „Materie", „Seele" und „Leib" blosse Abstractionen und damit undurchforschte Begriffe geblieben sind (§. 82—85). Die „Scholastik" ihrer Methode, deren allgemein Täuschendes schon Kant aufgedeckt hat (§. 86). Im Gegensatze damit ist durch Kant und durch die neuere Speculation die wahre Bedeutung der Empirie hergestellt worden (§. 87). Schelling's Untersuchung über „den Zusammenhang der Natur und der Geisterwelt". Ihre Vorzüge und Mängel (§. 88). Nach ihm der Mensch Einheit von „Geist", „Seele" und „Leib". Das Schwankende dieser Begriffsbestimmung, namentlich in Betreff des „Leibes" (§. 89). Die Wirkung des Todes sei „Befreiung" der Seele von der „verfinsternden Materie", „Vergeistigung" derselben (§. 90—92); wobei die „psychische" Grundlage der Persönlichkeit nur eine höhere Gestalt gewinnt, nicht aber verloren geht (§. 93). Darin liege zugleich der Grund, warum der „Tod", das Bindende für das geistige Princip, eine „universale Macht" in der Geisterwelt werden konnte, welche nur durch eine höhere göttliche Hülfe zu brechen war (§. 94). Schelling's Hypothese vom Sündenfall und von der Entstehung: kosmisch einer „Licht-" und einer „Finsterwelt", geistig einer „Oberwelt" und „Unterwelt", worin alle Gegensätze und Abstufungen des gegenwärtigen Daseins in höherer Ordnung sich erneuern und zu ihrem Rechte (Gerichte) kommen (§. 95—99). Kritik dieses Standpunkts (§. 100—101). Das sogenannte „Uebernatürliche" (§. 102). Der wahre und der falsche Begriff des „Wunders" (§. 103). Grundlage der eigenen Untersuchung: Es ist nur Eine Welt unsinnlicher Substanzen, das „Sinnliche" nur die streng gesetzliche Erscheinungsweise von jenen (§. 104). Mögliche Bedenken gegen den Unsterblichkeitsglauben von diesem Standpunkte aus (§. 105—106). Zurückführung derselben auf ihre wahre Bedeutung (§. 107—108). Alles Reale ein Unvergängliches, aber den Wechsel vergänglicher Erscheinungen erzeugend (§. 109—110). Die Frage: ob der Menschengeist zu jenen ewigen Realwesen gehöre, zerfällt in eine Reihe von Einzeluntersuchungen, deren Ordnung angegeben wird (§. 111—115). Die dabei nöthigen, aus andern Untersuchungen vorauszusetzenden

Seite
Hülfsbegriffe (§. 116). Die ethische oder religiöse Seite des ganzen Problems (§. 117—119). Specifische Bedeutung des christlichen Unsterblichkeitsglaubens (§. 120—122).........51—91

Zweites Buch.

Die metaphysische, anthropologische und ethische Begründung.

Erstes Kapitel.

Die reale und die phänomenale Welt.

(§. 123—163.)

Dem „Naturglauben" tritt der reflectirende Zweifel" in der Unsterblichkeitsfrage entgegen (§. 123). Erste Quelle dieser Zweifel (§. 124). Hume's Darstellung derselben. Allgemeiner Charakter seiner Skepsis (§. 125). Zusammenstellung seiner Zweifelsgründe und vorläufige Kritik derselben (§. 126—127). Bestimmtere Fragestellung (§. 128). Das ewig Reale in der phänomenalen Welt (§. 129). Anwendung dieses Satzes auf die Lehre von der „Materie" (§. 130); auf den Begriff von „Seele" und „Leib" (§. 131). Ob hiernach der „Individualgeist" (nicht blos das Abstractum eines „allgemeinen" Menschenpneuma) den ewigen Realwesen beizuzählen sei (§. 132)? Anthropologischer Beweisgrund dafür im Verhältniss des Geistes zum Sinnenbewusstsein und zur Sinnenwelt überhaupt (§. 133—135). Die psychologische Seite des Problems: ob eine selbständige Quelle des Bewusstseins im Geiste (§. 136)? Die atomistische Ansicht von der Entstehung des Bewusstseins (§. 137). Die Gründe dafür sind physiologischer, nicht psychologischer Art. Kritik derselben (§. 138—139). Nothwendigkeit eines centralisirenden („Seelen-") Wesens im Organismus aus psychologischen Gründen erwiesen. Daraus Bestätigung des Individualismus (§. 140—141). Weitere psychologische Gründe dafür (§. 142). Das Bewusstsein als „Triebphänomen" nur aus der individuellen Einheit des Geistes zu erklären (§. 144). Die atomistische Ansicht daher aus physiologischen Gründen unzureichend (§. 145). Der Geist individuelles Realwesen und ebenso selbständige Quelle seines Bewusstseins (§. 146). Uebergang zur monistischen Ansicht vom Geiste, mit Rückblick auf Herbart's Lehre von der Seelenfortdauer (§. 147). Allgemeines Verhältniss des Individualismus zum Monismus (§. 148). Summarische Darstellung des letztern (§. 149). Seine theologischen Consequenzen (§. 150). Kritische Ausgleichung zwischen Individualismus und Monismus (§. 151—152). Die Immanenz der „Vernunft" und der „Ideen" im Geiste, mit entselbstender Wirkung für ihn (§. 153—154). Dagegen Bestätigung und Steigerung des Individualitätsgefühls dadurch: „Begeisterung" (§. 155). Daraus Lösung des (scheinbaren) Widerstreits zwischen beiden entgegengesetzten Auffassungen (§. 156), welche ihren letzten Abschluss im Begriffe der „Persönlichkeit" des Absoluten findet (§. 157). Dadurch Be-

Seite

gründung der dritten, der „monadologischen“ Ansicht, welche ihrerseits (§. 158), auf den Begriff einer „Schöpfung“ zurückführt (§. 159). Die innere Ewigkeit (Unzerstörbarkeit) alles „Geschaffenen“ (§. 160). Nachweis aus diesem Gesichtspunkte, dass der Individualgeist zu den „geschaffenen“ (nicht phänomenalen) Wesen gehöre (§. 161). In einer theistischen Weltansicht der letzte Ausgleich zwischen den Rechten des Individualismus und des Monismus (§. 162). Universeller Begriff des „Genius“ und Postulat einer „Präformation“ desselben (§. 163). . 95—146

Zweites Kapitel.

Der allgemeine Begriff der Präformation („Präexistenz“).

(§. 164—255.)

Der Begriff einer „Präformation“ (irgendwie zu denkenden Vordauer) des Geistes ist ein unabweislicher (§. 164). Deshalb prägt er sich auch aufs mannichfaltigste im natürlichen Menschheitsglauben aus (§. 165—166). Dieser Begriff, von der heutigen Psychologie zur Seite gelassen, von der theologischen Forschung ergriffen (§. 167). Darin die Bedeutung „biblischer“ Psychologie auch für die Gegenwart (§. 168). Grundzüge derselben: Verhältniss von „Geist“, „Seele“ und „Leib“ (§. 169). Das Personificirende, zugleich „frei“ Machende im Menschen ist der Geist (§. 170). Davon unabtrennlich der Begriff einer „Präexistenz“ des Geistes, womit zugleich jeder pantheistischen Auffassung entgegengetreten wird (§. 171—172). Werth der christlichen Präexistentiallehre, indem sie für die Wissenschaft den Begriff der geistigen Individualität gerettet hat (§. 173). Auffassung des Problems von seiten der Psychologie (§. 174). Es ist auf den universalen Begriff der „Präformation“ zurückzuführen (§. 175). Durchgreifende Bedeutung desselben für Religion und für tiefere Menschenbildung (§. 176). Kritische Geschichte dieser Lehre: die „Seelenpräexistenz“ nach Leibnitz (§. 177). Weitere Ausbildung dieser Lehre bei Wolff (§. 178—179). Die hier zurückbleibende Lücke (§. 180). Bonnet. Uebergang zu Kant (§. 181). Kant's Lehre von der „generischen“ Präformation (§. 182—184). Darin noch Rest eines (falschen) Gegensatzes zwischen „Naturmechanismus“ und „hyperphysischer“ Einwirkung (§. 185). Gänzliche Aufhebung dieses Gegensatzes: die „mechanische“ Causalverkettung ist die allgemeine Form alles Geschehens, in welcher ebenso universell seinem Inhalte nach das absolut „Zweckmässige“ sich verwirklicht (§. 186). Dies Resultat metaphysischer Speculation durch die universale Weltthatsache bestätigt (§. 187). Was hiernach die sogenannten „Naturgesetze“ bedeuten (§. 188). Dem factischen Werdeprocess der Dinge liegt ein System von Zwecken, als „präformirter Anlagen“ zu Grunde (§. 189). Stufenfolge im Zwecksysteme dieser Präformationen, sich abschliessend in einem höchsten Weltzwecke (Weltwesen) (§. 190). Diese allein dem Thatsächlichen entsprechende Weltauffassung unvereinbar ebensowol mit einer blos pantheistischen, wie mit jeder fatalistisch-materialistischen Welterklärung (§. 191). Verhältniss der Naturwissenschaften zu jenem (metaphysischen) Weltbegriffe (§. 192). Auch ihnen schwebt als höchste Aufgabe die Idee einer „Ent-

wickelunggeschichte der Schöpfung" vor (§. 193). Verschiedene Auffassungen dieser Aufgabe in speciellem Bezug auf die Entstehung der Organismen auf der Erde (§. 194); ausgebildet bis zum Gegensatze einer „Präformations-" und „Permutationstheorie" (§. 195). Veranlassung und Berechtigung dieses Gegensatzes (§. 196). Vorläufige Vergleichung beider Auffassungen (§. 197). Die „Permutationstheorie" nur von kritischer Bedeutung (§. 198). Grundzüge der „Präformationstheorie" und deren dauernde Berechtigung (§. 199—200). Der Gegensatz derselben gegenwärtig repräsentirt in Darwin und Agassiz (§. 201). Darstellung von Darwin's Theorie (§. 202—204). Die drei Voraussetzungen, auf denen sie beruht (§. 205—207). Prüfung derselben, theils nach ihrer logischen Consequenz, theils nach ihren Erfahrungsinstanzen (§. 208—211). Bedeutungslosigkeit der Hülfshypothese von „unendlich langen Zeiträumen" (§. 212—213). Die Haupterfahrungsinstanzen gegen die unbedingte Veränderlichkeit der Gattungen und Arten (§. 214—215). Endurtheil über Darwin's Theorie: sie hat relativen kritischen Werth, ist aber im ganzen unzulänglich (§. 216). Denn sie beruht, wenn auch unbewusst und unausgesprochen, auf demselben Princip, wie die Präformationshypothese (§. 217). Der höchste Widerspruch derselben, wie jeder blos naturalistischen Theorie, liegt aber darin: das Vernunftlose, den „Zufall", für den letzten Grund des vernunftvollen Weltzusammenhangs zu halten (§. 218). Darin die Nothwendigkeit des allgemeinen Gedankens einer „Präformation" (§. 219). Der speculative Ausdruck für diesen Gedanken (§. 220). Das Verhältniss der Erfahrungswissenschaften dazu, welche, jede an ihrem Theile, den Begriff jener „innern Zweckmässigkeit" bestätigen (§. 221). Ausdruck derselben im astronomischen Kosmos und in der unorganischen Natur (§. 222). Erst jedoch in der Welt der beseelten Wesen und der Geister kann von „Präformation" und „Zweck" in eigentlichem Sinne die Rede sein (§. 223). Neubegründung der „Präformationshypothese von Agassiz nach diesen Prämissen (§. 224). Seine Vorgänger: Cuvier und Geoffroy Saint-Hilaire. Bedeutung des letztern (§. 225). Die Unveränderlichkeit des Gattungs- und Arttypus erwiesen von Cuvier (§. 226). Nächste geologische Folgerungen daraus (§. 227). Theorie von Agassiz in ihren Grundzügen (§. 228—229). Die vier typischen Hauptgruppen der Thierwelt und ihre Unabhängigkeit voneinander (§. 230). Grenze ihrer Modificabilität durch äussere physikalische Einflüsse (§. 231). Hauptfolgerungen daraus (§. 232). Die „embryonischen" und die „prophetischen" Typen der Urzeit (§. 233). Teleologische, auf die umfassendste „Präformation" deutende Wechselbeziehung zwischen dem Thier- und dem Pflanzenreiche (§. 234). Schlussergebniss und allgemeine Folgerungen daraus (§. 235—236). Metaphysische Deutung dieser Thatsachen (§. 237—238). Abweisung des vermeintlichen Gegensatzes zwischen „Naturgesetzen" und „göttlicher" Schöpfungs- und Erhaltungsthätigkeit (§. 239—240). Die „präformirten Typen" sind nicht blos von idealer (vorbildlicher) Natur, sondern das eigentlich Reale und einzig Sichrealisirende in den erscheinenden Dingen. Tilgung jedes Dualismus dadurch (§. 241). Diese Immanenz zugleich der einzige Grund, der die „Entwickelungsgeschichte" der Schöpfung erklärbar macht (§. 242). Spuren einer ;„Entwickelungsgeschichte" der Schöpfung auch in der unorganischeu Natur; Bedeutung derselben (§. 243—245). Gesammtergebniss alles Bisherigen (§. 246—247). Denkbarkeit eigentlicher „Schöpfungsstadien" und besonderer „Schö-

Seite
pfungsanfänge“ (§. 248—249). Metaphysische Bedeutung derselben (§. 250). In jedem Geschaffenen ein doppelter Factor: des allgemein „Gesetzlichen“ (Typischen) und des individuell Selbständigen (§. 251). Wie hiernach sich principiell der Begriff der „Präformation“ von dem der „Prädetermination“ unterscheidet; Zurückweisung der letztern (§. 252). Erst dadurch kann die theistische Weltanschauung ihre Vollendung erhalten (§. 253). Abschluss des allgemeinen Weltplans und erkennbares Ziel desselben in der Hervorbildung des Geistes (§. 254). Problematisches in der Erscheinung des Menschengeistes, blos vom Standpunkt seines Erddaseins betrachtet. Uebergang in die neue Untersuchung (§. 255) 147—264

Drittes Kapitel.

Die allgemeine Weltstellung des Menschengeschlechts und die Bedeutung des Individualgeistes.

(§. 256—297.)

Die Weltstellung des Menschen nur im Zusammenhange mit dem Weltganzen zu begreifen (§. 256). Die Erscheinung des (Menschen-) Geistes kann nur als ein neues Schöpfungsstadium begriffen werden (§. 257). Seine Eigenthümlichkeit, geschichtsbildendes Princip zu sein, gibt ihm den höchsten Rang unter den Erdwesen (§. 258). Folgerichtig daher ist es das „letzte“ derselben (§. 259). Die neuern Ermittlungen vom höhern Alter des Menschengeschlechts ändern nichts an dieser Auffassung, welche nicht in chronologischem Sinne zu fassen ist (§. 260). Eigentlicher Werth dieser Erfunde für die Bedeutung des Menschen (§. 261—262). Der Mensch im Naturstande in Rassen- und Völkerunterschiede zersplittert, welche zugleich eine natürliche Feindschaft trennt (§. 263—265). Räthselhaftes dieser Erscheinung, welche indess auf die Weite der Entwickelung deutet, die der Menschengeist bis an sein Ziel zu durchmessen hat (§. 266—267). Drei entgegengesetzte Hypothesen über den Ursprung des „Menschengeschlechts“: Einheit der Abstammung, Einheit der Art, Annahme verschiedener Menschenarten (§. 268). Geringe innere Bedeutung dieser Controverse, gegenüber dem gesicherten Ergebniss von der Einheit seines Grundcharakters (§. 269). Diese Einheit in organischer und in psychischer Hinsicht (§. 270). Die Gründe für erstere (§. 271). Sein psychischer Charakter zeigt ihn nicht blos als „überzeitliches“ (ewiges), sondern als „übernatürliches“ (den Naturkreislauf überschreitendes) Wesen (§. 272—273). Darum ist er in gewissem Sinne entzweit mit der Natur (§. 274). Wachsende Erstarkung seiner „Persönlichkeit“ in diesem Kampfe (§. 275). Daraus Erklärung der „natürlichen“ Selbstsucht des Menschen (§. 276). Sein gesammtes „Culturleben“ nur die thatsächliche Bestätigung seines übernatürlichen Grundwesens (§. 277). Praktisch zeigt er sich daher als Erdüberwinder und Erdverächter, was aber nur im Individualgeist seine Wurzel hat (§. 278—279). Die „Persönlichkeit“ daher der Mittelpunkt aller Geisteswirkungen (§. 280—282). Deshalb geht die „Präformation“ bis auf den Einzelmenschen zurück (§. 283). Entscheidende Folgerungen daraus für den Begriff des Menschen und der Menschengeschichte (§. 284—285). Auch das Religionsgefühl hat seine Wurzel nur in der Persönlichkeit (§. 286—287). Zwei gleich

Seite

reale Elemente in demselben: das Gefühl des Selbst und das seines Unterworfenseins unter ein (zunächst noch unbekanntes, „geahntes") Unendliche (§. 288). Wahre und falsche Auffassung dieses Verhältnisses (§. 289). Die Existenz eines Religionsgefühls in uns ist der objective Beweis von der Realität und Unvergänglichkeit unserer Persönlichkeit (§. 290). Bestimmtere Ausführung dieses Gedankens (§. 291). Die Phänomenologie des religiösen Bewusstseins entspricht durchaus dieser Auffassung (§. 292—294). Charakter des dadurch erzeugten „Naturglaubens" einer Fortdauer (§. 295). Gründe, warum er vor der aufsteigenden Reflexion sich nicht behaupten kann (§. 296). Reinigung und Rechtfertigung dieses Glaubens durch die anthropologische Beweisführung (§. 297) . 265—310

Viertes Kapitel.

Allgemeiner Rückblick. Der (ethische) Unsterblichkeitsbeweis aus dem Begriffe der Menschengeschichte: „Philosophie" derselben.

(§. 298—372.)

Vorankündigung der neuen Fragen und ihrer Gesichtspunkte (§. 298—300). Der Gott in der Geschichte mit ethischen Eigenschaften (§. 301). Entscheidender Einfluss dieses Begriffs auf den Unsterblichkeitsbegriff (§. 302—303). Rückblick auf die bisherigen Ergebnisse, um die Stetigkeit der Untersuchung zu erhalten (§. 304). Immanente Teleologie der gesammten Schöpfung (Harmonie des Reichs der „Natur" mit dem Reiche der „Gnade"), hinführend auf einen „ethischen Unsterblichkeitsbeweis" (§. 305). Zusammenstellung der Gründe für die Beharrlichkeit des Individualgeistes (§. 306—307), wie für die Permanenz seines Bewusstseins nach dem Tode (§. 308). Charakter und Ursprung des „Sinnenbewusstseins" (§. 309—310). Was „Abhängigkeit der Seele vom Leibe" bedeute? (§. 311) Analogieschlüsse auf den künftigen Zustand des Bewusstseins (§. 312—313). Gesammte Bedeutung des Sinnenlebens für den Geist (314—316). Die drei Entwickelungsstadien desselben (§. 317). Die psychologisch-ethische Seite des Problems. I. Die Psychologie hat das Bewusstsein aus seinem Einheitsprincipe zu erklären. II. Eigentliche Bedeutung dieser Aufgabe (§. 318). III. Die Sinnenseite des Menschen ist selbst „Phänomen"; IV.—VI. Sein Wesen das ihr Jenseitige, „Transscendentale" (§. 319). Erste Prämissen des „ethischen" Beweises. I.—IV. Das Gebiet der „Ideen" und der „Culturprocess" ist eigentlicher Inhalt des „ewigen Lebens" (§. 320). Alternative der Auffassung: ob in den Ideen das Individualisirende des Geistes liege oder nicht (§. 321). Dies nur durch Erfahrung zu entscheiden, was Ausgangspunkt und Ziel des „ethischen" Beweises wird (§. 322). „Productiver" und „receptiver" Genius als Grundbedingung aller Culturfähigkeit (§. 323). Thatsache von der durchgängigen Culturfähigkeit des Menschen. Daher „Allverbreitung des Genius" im Menschengeschlecht (§. 324). Unabtrennbarkeit der „Culturfähigkeit" von der „genialen Begabung", als des individualisirenden Moments (§. 325—326). Folgerungen daraus für den „ethischen" Unsterblichkeitsbeweis (§. 327). Ausdruck dieser Wahrheit im religiösen Bewusstsein des sittlich Erleuchteten (§. 328).

Seite

Die untergeordnete (nicht „definitive") Bedeutung der ganzen gegenwärtigen Lebensform (§. 329). Ethischer Werth der „Menschengeschichte" (§. 330—331). Uebergang in den „geschichtlichen" Beweis. Dabei hervortretende Alternative: ob die Menschengeschichte blos „epitellurische" Bedeutung habe oder nicht? (§. 332) Vergleichung derselben mit dem Thierleben und seiner „Entwickelungsgeschichte" (§. 333). Leitende Gesichtspunkte bei Entscheidung jener Frage (§. 334). Daraus Versuch einer „Philosophie der Geschichte" (§. 335). Kritik der bisherigen Theorien darüber (§. 336). Die Geschichte ein „Wachsthumsprocess" des Menschengeschlechts (§. 337). Die Geschichtsentwickelung mit den „Altersstufen" des Menschen verglichen (§. 338). Noch allgemeinerer Gegensatz der Auffassung: ob die Geschichte aus blos immanenten Ursachen sich erklären lasse, oder ob ein Transscendentes („Providentielles") für sie anzunehmen sei (§. 339). Die psychologischen Prämissen, um diese Frage zu entscheiden (§. 340). Kriterium, um das göttliche und das menschliche Element in der Geschichte zu unterscheiden (§. 341). Inhalt und Wirkung jenes providentiellen Elements in der Geschichte (§. 342). Darum ist die Geschichte der Einzelgeister wegen da. Was dies bedeute? (§. 343) Charakteristik der universalistischen Geschichtsauffassung (§. 344). Gegenüberstellung des universalistischen und des individualistischen Geschichtsbegriffs (§. 345—346). Die universale Macht des „Guten" in der Geschichte. In welchen psychischen Formen sie wirkt (§. 347). Dadurch die individualistische Auffassung bestätigt. Die „geschichtlichen Genien" (§. 348) Durch ihr Auftreten wird die ethische Bedeutung der Geschichte gesichert (§. 349). Darin Berichtigung der beiden entgegengesetzten Auffassungen der Geschichte, der „speculativen" und der „statistischen" (§. 350). Die dritte Auffassung, die „ethische", davon ausgehend, dass in der Geschichte der Einzelne und sein ethischer Werth Selbstzweck sei (§. 351). Damit ist zugleich ihre mehr als epitellurische Bedeutung gesetzt (§. 352). Denn ein ewiger (überzeitlicher) Zweck, „ethische Vollkommenheit" des Menschen, soll sich in ihr verwirklichen. Darin die Einheit des ethischen und des geschichtlichen Beweises der Fortdauer (§ 353). Nähere Betrachtung des geschichtsbildenden Processes. Wechselwirkung dabei von „Eingebung" und von „sinnlichem Verstande" (§. 354). Folgerungen daraus für die factische Beurtheilung der Geschichte. Charakter der göttlichen Wirkungen in derselben (§. 355). Factisch übrigbleibende Differenz im Menschen zwischen seiner ursprünglichen Bestimmung und dem historisch Erreichbaren (§. 356). Innere Ursachen dieses zeitlich nie völlig auszugleichenden Misverhältnisses (§. 357). Folgerungen daraus für den Werth und für die erreichbaren Ziele der Erdgeschichte (§. 358). Ihr einziger Inhalt und Ziel der „ethische Culturprocess", in dessen Anfang die Erdgeschichte den Menschen hineinstellt (§. 359). Darin das ethisch-geschichtliche Postulat persönlicher Fortdauer mitenthalten (§. 360). Was zum „ethisch-historischen Beweise" der Fortdauer entwickelt wird (§. 361). Wie von da aus der Maasstab historischer Beurtheilung sich verändere. Die sogenannten „Räthsel" der Geschichte (§. 362). Die scheinbaren und die wahren geschichtlichen Werthe. Wie die „Historie" sich zu dieser Auffassung verhalte (§. 363). Die unendliche ethische Perfectibilität ebenso geschichtliches Postulat, wie psychologische Nothwendigkeit (§. 364). Darin die Vollendung des geschichtlichen Unsterblichkeitsbeweises, welcher zurückgreift

Seite

(§. 365) in die Idee einer ethischen Weltregierung und göttlichen Leitung der Menschengeschichte (§. 366). Die von hier aus gewonnene Lebensbeurtheilung als eine vollständige Theodicee der Wirklichkeit (§. 367). Die „eschatologischen" Begriffe (§. 368). Rückblick auf den gesammten Gang der Untersuchung (§. 369—372) . 311—442

Schlussanmerkung.

(§. 1—32.)

Kritisch-apologetische Betrachtungen über die vorgetragenen Ergebnisse (§. 1—4). Grundprämisse derselben die Lehre von der „Allverbreitung des Genius" im Menschengeschlecht (§. 5—6). Unsere Geschichtsauffassung die wesentlich christliche und humanistische zugleich (§. 7—11). Bisheriger Gegensatz zwischen specifischer „Christlichkeit" und „Humanismus" (§. 12—13). Das Wesentliche der Christlichkeit (§. 14). Der Kern des Humanismus (§. 15). Tiefere Einheit beider (§. 16—19). Das absolut Vereinigende der Begriff der „Menschwerdung Gottes" (§. 20—21). In der Wechseldurchdringung und Versöhnung von Religion und Humanismus die eigentliche Aufgabe der gegenwärtigen Geschichtsepoche (§. 22—26). Dies alles schliesst als Nebenbedingung das ethisch-historische Postulat menschlicher Fortdauer in sich (§. 27—28), deren Begriff gerechtfertigt und bestätigt wird durch die Gesammtbegründung des gegenwärtigen Werks (§. 29—32) . 443—466

Erstes Buch.

Die allgemeinen Vorfragen.

Alles Vergängliche ist nur ein Gleichniss.
Goethe.

Erstes Kapitel.

Unser Standpunkt.

1. Ueber die beiden grossen Probleme, welche die Ueberschrift des gegenwärtigen Werkes nennt, bieten wir dem günstigen Leser im Folgenden weder theologische, noch auch metaphysische Betrachtungen dar, sondern lediglich eine „anthropologische" Untersuchung, überzeugt, dass nur auf diesem Wege, dem menschlicher Selbsterkenntniss, der feste Grund gelegt werden könne, um auch über jene Fragen ein sicheres Licht zu verbreiten.

Gleichwie, nach einer durchgreifenden und allgemein zugestandenen Naturanalogie, in der organischen Entwickelung jedes beseelten Wesens dem gegenwärtigen Zustande desselben seine ganze noch verhüllte Zukunft eingebildet ist, dunkel zugleich sich regend in seinen Vorgefühlen und Instincten, wenn es überhaupt bis zur Stufe der Empfindung sich emporzuringen vermag: eben also dürfen wir sicher sein, dass auch im gegenwärtigen Menschenbewusstsein der Keim des neuen, künftigen Menschen sich werde entdecken lassen, falls überhaupt ein solcher vorhanden ist; und diesen Spuren nachzugehen, nach allen Seiten in ihre Bedeutung einzudringen, ist das Ziel unserer gegenwärtigen Untersuchung.

2. Bei diesem Unternehmen leiten uns noch zwei andere naheliegende Betrachtungen.

Der Gegenstand der Forschung zuvörderst, welchem es diesmal gilt, gehört der Region des Zukünftigen, noch Unerlebten und unmittelbar gar nicht zu Erlebenden an. Auf keine andere Weise offenbar wird es möglich, ihn über den Bereich ungewissen Vermuthens und blos problematischer Hypothesen zu erheben, als indem man ihn in stetigen Zusammenhang setzt mit dem Gegenwärtigen, Erfahrbaren, sicherer Erforschung Standhaltenden; mit andern Worten: indem man den künftigen Zustand aus der Analogie des gegenwärtigen zu begreifen versucht.

3. Davon aber muss die innere Möglichkeit erwiesen werden. Es ist zu zeigen, erschöpfender und erfahrungsmässiger, als es bisher geschehen sein möchte, was „Seele" und was „Leib" sei, was von beiden in den Tod eingehe, was dagegen schon im gegenwärtigen Lebenszustande in beiderlei Hinsicht das innerlich Ewige, den Wechsel Ueberdauernde des Menschenwesens sei. Offenbar ist es zugleich dasjenige, was ihm weder durch das Sinnenleben verliehen, noch auch dessen er beraubt werden kann durch das Fallenlassen des letztern, was wir eben „Tod" zu nennen gewohnt sind.

4. Durch diese Fassung der Frage wäre zugleich Hoffnung vorhanden, einem andern, noch tiefer greifenden Mangel Abhülfe zu schaffen.

Wie dürftig und arm, wie nebulistisch und unbestimmt ist doch die Vorstellung einer blossen „Unsterblichkeit", einer abstracten „Fortdauer" der Seele, wie sie nicht blos in der gewöhnlichen Durchschnittsbildung herrscht, sondern auch wie sie von der bisherigen Wissenschaft gehegt und bestätigt wird.

Was doch ist dabei das eigentlich Dauernde, ist es die blosse Seelensubstanz oder auch ihr Bewusstsein? Und wie vermag das letztere fortzudauern, da ihm im Tode die sinn-

liche Vermittelung entzogen ist, welche nach der gegenwärtig herrschenden psychologischen Vorstellungsweise die eigentliche und die einzige Bewusstseinsquelle ist?

In welchem begreiflichen Zusammenhange des Wirkens und Leidens endlich, in welcher Welt dauert die Seele fort, was auch für künftig ein Wo, ein Raumverhältniss derselben nothwendig in sich schliesst?

5. Auf alle diese Fragen, ohne deren Feststellung der blosse Begriff einer „Fortdauer" ungenügend und unergiebig bleibt, hat die bisherige Wissenschaft keine Antwort zu geben. Ja noch mehr: sie hat sich jeden Zugang zu einer solchen unwiederbringlich versperrt, indem sie völlig willkürlich und nur gewissen spiritualistischen Vorurtheilen zu Gefallen eine Kluft befestigt hat zwischen jenem Leben und dem gegenwärtigen. So allein kann überhaupt der Bann abstracter, jeder Anschaulichkeit sich entziehender Begriffe, der lange genug auch hierin den Gesichtskreis der Forschung beengte, gründlich durchbrochen werden, wenn man sich nicht scheut, den gewöhnlichen Vorurtheilen zum Trotz, die Analogien der Erfahrung bis in jenes Gebiet hinein zu verfolgen.

6. Und welch innerer, sachlicher Grund ist doch vorhanden zu Behauptungen, wie man gewöhnlich sie vernimmt, um jenen Mangel zu entschuldigen, dass „hienieden" jede solche Einsicht unmöglich sei, dass sogar eine „weise" göttliche Anordnung den Einblick in die künftigen Zustände uns versagt habe, dass man deshalb am besten thue, das Auge davon völlig abzuwenden und überhaupt statt des „Memento mori" den (Goethe'schen) Ausspruch „Gedenke zu leben" als das nächste Gebot walten zu lassen?

Solchem Rathe widerspricht aber eben der innerste Drang unsers Gemüths, welches in diesen wichtigsten Fragen ein Recht hat, nach besserm Aufschluss unablässig zu ringen, und das, wenn ihm dieser versagt wird, nur desto eher der Versuchung unterliegt, den leergelassenen Raum jener Welt mit Phantasien zu erfüllen. Und wer sagt uns denn, dass

nicht auch bis in jene immerhin abergläubigen und phantastischen Entartungen des Unsterblichkeitsglaubens hinein ein Kern richtigen Gefühls, bedeutungsvollen Sinns hinabreichen könne, welche herauszuschälen vielleicht noch der Mühe verlohnt?

7. Denn wenigstens dies hat sich bereits ergeben, dass weder der Glaube der Aufgeklärten, mit seinen schwankenden, sich selbst widersprechenden Vorstellungen, statt dessen ein Festeres und Gediegneres bieten möge, noch auch dass die bisherige Wissenschaft im geringsten sich fähig gezeigt hätte, jenen Glauben gründlich zu befestigen, oder wenn er erloschen wäre, ihn neu zu beleben und zu unerschütterlicher Zuversicht zu steigern. Die Quellen, aus denen er immer neu sich wiederherstellt in der Menschheit, sind ganz anderer Art und liegen weit tiefer, als bis wohin eine blosse Begriffsbildung mit ihren Wirkungen zu reichen vermöchte. Es ist einerseits ein ursprünglicher Naturglaube, dessen eigentlichen Kern und Herd wir aufzusuchen haben, andererseits ist es eine Einsicht mehr als menschlichen Ursprungs und völlig eigenthümlichen Gehalts, von welcher sich zeigen wird, wie sehr wir das Recht haben, ihren Ursprung auf Eingebung, auf „Offenbarung" im eigentlichen Sinne zurückzuführen.

8. Aus allen diesen Gesichtspunkten ergibt sich, wie wohlgethan es sein könne, den bisherigen Weg der Forschung über solche Fragen zu verlassen und den Menschengeist selber zu befragen, welch ein Zeugniss über sich und seine ewige Bestimmung er abzulegen vermöge; dabei aber auch sorgfältig abzuscheiden, was etwa als neues, mehr als menschliches Erkenntnisselement jenem blossen Naturglauben sich eingesenkt, ihn über sich aufgeklärt und berichtigt und so erst volle Wahrheit und Bedeutung ihm verliehen habe.

Aber auch bei diesem behaupteten Zusammentreten des Menschlichen und des Göttlichen in der weltgeschichtlichen Entwickelung des Unsterblichkeitsglaubens ist die Vorstellung

fern zu halten, als ob dabei zwei völlig geschiedene und ungleichartige Elemente blos äusserlich miteinander sich verbinden und gleichsam nebeneinander hergehen. Nirgends und in keinem Falle zeigt die psychologische Erfahrung ein solches dualistisches Verhältniss. So auch hier nicht.

9. Indem der Menschengeist überhaupt und ursprünglich seiner eigenen zeitüberwindenden Ewigkeit gewiss ist, zufolge eines „Vernunftinstincts", dessen Quelle und innere Berechtigung wir noch zu untersuchen haben, entsteht ihm ein vielgestaltiger, aber blos natürlicher, darum auch allverbreiteter Glaube seiner Fortdauer.

Nicht aber allgemein verbreitet, sondern nur in bestimmten Völkern und hier ausdrücklich nach seiner Entstehung auf gewisse geistige Begebenheiten, Gründer und Stifter zurückgeführt, sehen wir jenem Naturglauben ein specifisch neues, ein ethisches Element sich anreihen: es ist der Glaube an eine sittliche Vergeltung nach dem Tode, an ein Göttliches als Weltrichter und an ein verschiedenes Loos der Menschen in der künftigen Welt je nach ihrem sittlichen Werthe oder Unwerthe.

10. Nicht entgehen kann uns hierbei, dass eine solche Erweiterung den Umkreis jener blos psychologischen Vorstellungen von der Fortdauer wesentlich überschreitet und durchaus nicht mehr aus den Prämissen eines blos natürlichen Gefühls erklärt werden kann.

Es wird weiterhin noch ausführlicher gezeigt werden: mit dem ursprünglichen Selbstgefühl des Menschen innerlich verbunden, so zu sagen durch dasselbe gefordert, ist jener Naturglaube an seine „Fortdauer", an die Dauerbarkeit seines Wesens; und es wäre wundersam, ein Unerwartetes, wenn er auf einer gewissen Stufe des erwachten Bewusstseins im Menschengeschlecht nicht sich entwickelt hätte. Aber dieser Glaube ist durchaus ein sinnlich gefärbter oder phantastisch ausgeschmückter, ohne jede Anknüpfung an die höhern ethischen Ideen. Er lässt das künftige Dasein in

einer Fortsetzung des gegenwärtigen bestehen unter analogen Lebensbedingungen, Genüssen und Befriedigungen; oder er denkt es als ein entleibtes, kraftloses Schattenleben, welches nach dem verlassenen Dasein sehnsuchtsvoll sich zurückwendet.

11. Anders mit dem ethischen Gehalte, der bei gewissen Völkern jenem blossen Naturglauben, ihn erweiternd und berichtigend, sich angeschlossen hat, in bestimmter Anlehnung an die Idee eines höchsten Weltrichters, welcher künftig nach ewigen Gesetzen der Gerechtigkeit unentfliehbar das Loos der Sterblichen entscheidet. Diese gewaltig einschneidenden Gedanken greifen offenbar in den völlig neuen, durchaus höhern Umkreis einer Weltanschauung hinüber, von der in jenem sich selbst überlassenen Naturgefühl des Menschen von seiner innern Ewigkeit nichts gefunden wird, folgerichtig nichts gefunden werden kann, wie sorgfältig man auch diesen Begriff analysiren möge. Hier kündigt sich offenbar eine Glaubensansicht an, welche aus der Quelle jener blos menschlich-sinnlichen Vorstellungen erklären zu wollen völlig vergeblich wäre. Hier fordert die psychologische Consequenz, sie auf einen höhern Ursprung zurückzuführen; gleichviel wie man zunächst über die Möglichkeit eines solchen denken möge. Es ist damit eben ein Postulat an die Wissenschaft gestellt!

12. Mit solcher rein psychologischen Erwägung stimmt nun auf merkwürdige Weise der historische Befund zusammen. Dieser Auffassung ganz analog bemerken wir nämlich, dass bei den sich selbst überlassenen, von der historischen Culturentwickelung nicht ergriffenen Völkern — Naturvölker, „Wilde“ nennt man sie darum nicht ohne Fug und ohne tiefere Bedeutung, vergleichbar einem wilden Gewächse, welchem das edlere Reis noch nicht eingeimpft worden ist — dass bei den Naturvölkern der Glaube an Fortdauer sich nirgends über jenen niedern, sinnlichen Umkreis erhebt (§. 10), während dagegen — und dies Ergebniss ist eine

der schönsten Früchte der neueren vergleichenden Religions- und Mythengeschichte — bei den Culturvölkern in mehr oder minder deutlich nachweisbarem Zusammenhange der Glaube an eine künftige sittliche Vergeltung wie ein goldener Faden durch ihre Religionen sich hindurchzieht. Auch darüber wird im Folgenden noch eine bestimmtere Rechenschaft abzulegen sein.

13. Diese höhere Verheissung aber — und damit lenken wir zu der schon begonnenen Betrachtung zurück (§. 8) — sie kann nur dadurch vom Menschen angenommen, festiglich anerkannt und zur Zuversicht eines „Glaubens" erhoben werden, weil seine eigene innerlichst sittliche Natur ihren Inhalt durchaus bestätigt, weil sie zu dieser Verkündigung Ja und Amen sagen muss. Der Mensch ist gedrungen sie anzunehmen, so gewiss sie seinem eignen, tief in ihm liegenden ethischen Bewusstsein entspricht, indem sie zugleich den Inhalt dieses Bewusstseins zu etwas innerlich Ewigem, alle Zeit und alles Irdische Ueberdauernden, ebenso alles irdisch Werthgeschätzte unendlich Uebertreffenden erhebt.

Dennoch wäre es sehr oberflächlich geurtheilt, aus diesem Grunde den ethischen Unsterblichkeitsglauben für das blosse Product jenes ursprünglichen ethischen Triebes zu halten und deshalb in ihm lediglich eine subjective Vorstellungsweise, eine menschliche Erfindung zu sehen, deren Quelle im Gemüthe hinreichend aufgedeckt sei. Man hätte mit dieser Erklärung die bedeutendsten Mittelbegriffe übersprungen.

Der ethische Trieb an sich hat zuvörderst mit der Unsterblichkeitsvorstellung nichts gemein; ebenso wenig stehen beide in irgendeinem innern oder nothwendigen Zusammenhang. Dies ist mehr als einmal geltend gemacht worden von denen, welche mit vollem Recht behaupten, dass der wahrhaft Sittliche gut sei und des Bösen sich enthalte nicht um künftiger Belohnung willen oder aus Furcht künftiger Strafe, sondern weil seine eigene, sich selbst überlassene Natur ohne

allen Bezug auf Unsterblichkeitsvorstellungen ihn zu solchem Verhalten dränge. Die Zuversicht daher, dass dies Verhalten dennoch von ewigen Folgen für den Menschen begleitet sei, wenn dieselbe zur Festigkeit eines Glaubens sich steigern soll, muss in seinem Bewusstsein eine andere Quelle haben, als den blos ethischen Trieb.

Ebenso ist von der andern Seite in jenem derben Naturgefühle von der innern Unverwüstlichkeit und Dauerbarkeit des Menschenwesens, in dem wir die Wurzel des psychologischen Unsterblichkeitsglaubens erkannt haben (§. 10), nicht die geringste Spur vorhanden, ihn mit dem ethischen Werthe des Subjects in Beziehung zu setzen. Ist doch bei dem Naturmenschen der Begriff der „Tugend“ (Tüchtigkeit) durchaus noch nicht ein eigentlich ethischer; Tugend ist ihm der volle Ausdruck gesunder Naturkraft, das wahre Glück besteht ihm in ungehemmter Befriedigung derselben, und die Vorstellung davon trägt er auch in das künftige Dasein hinüber.

14. Wir werden hiermit folgerichtig auf einen andern, höhern Ursprung des ethischen Unsterblichkeitsglaubens gewiesen. Aus blos menschlichen Prämissen im Geiste kann er nicht stammen.

Und hier ist es an der Zeit, auf ein allgemeines Weltgesetz aufmerksam zu machen, dessen Bedeutung für die gegenwärtige Untersuchung freilich erst der weitere Verlauf derselben ins Licht zu stellen vermag. Wir könnten es kürzlich das Gesetz der göttlichen Vorsehung oder Weltregierung nennen, indem es das eigentliche Geheimniss des göttlichen Waltens in der Weltgeschichte enthüllt. Die „Psychologie“ hat es, von der menschlich-psychischen Seite betrachtet, auf den Unterschied zwischen „productivem“ und „receptivem“ Genius zurückgeführt, und auf die weckende Einwirkung des erstern für den letztern. Auch an diese Seite der Sache ist hier zu erinnern, wie es überhaupt wünschenswerth wäre, wenn der Leser zur Er-

läuterung der gegenwärtigen Frage die psychologische Entwickelung jenes ganzen Begriffs durchdenken und mit deren Ergebniss sich vertraut machen wollte. *)

Jeder wahrhafte Culturfortschritt in der Menschengeschichte, so lässt jenes Gesetz mit wenigen Worten sich ausdrücken, zeigt sich niemals als das Product eines blos logischen Processes, der mit berechenbarer Nothwendigkeit aus den Prämissen der Vergangenheit sich ergeben müsste; er bietet ein schlechthin Neues, Unerwartetes, womit dem menschlichen Geiste auf unmittelbare und überraschende Weise eine noch nicht dagewesene Offenbarung, eine absolute Erweiterung seines bisherigen Horizontes zutheil wird. Dieser geistige Durchbruch eines Neuen lässt sich durchaus nicht mehr erklären aus den blos immanenten Gesetzen der psychologischen Entwickelung; er fordert die weitere Annahme: dass eine „transscendente", mehr als menschliche Geistesmacht den menschlichen Geist ergreift, über die sinnlich endliche Schranke seines Bewusstseins ihn erhebt und so zum Organe (Offenbarer und Wirker) einer übersinnlichen Weltordnung macht mitten im sinnlich empirischen Ablaufe seiner Geschichte, welche an sich selbst und ohne den Einfluss jener höhern Offenbarungen doch nur den Anblick eines Kreislaufes bieten würde, wie die sich selbst überlassenen, von der geschichtlichen Culturentwickelung unberührten Naturvölker ihn deutlich genug erkennen lassen.

Aber die Form dieses höhern Geschehens in der Geschichte ist stets die menschliche. Die ersten Verkünder göttlicher Wahrheit sind immer Menschen gewesen, einzelne zuerst Auserwählte und von Gott Berufene; „productive" Genien von uns nicht in dem Sinne genannt, als wenn sie ihre neue Evidenz der eignen, menschlich grössern Pro-

*) Psychologie, die Lehre vom bewussten Geiste des Menschen. I. Theil, Leipzig 1864. Erstes Buch, erstes Kapitel: das apriorische Wesen des Geistes: §. 29—50.

ductionskraft verdankten, sondern darum, weil sie, der gesammten Masse der blos Empfänglichen gegenüber, die Initiative des neuen geistigen Processes zu übernehmen haben. Sie bieten eben den schwächern, „receptiven" Genien die ihnen aufgegangene höhere Wahrheit zur eignen Anerkennung und innern Bestätigung hin.

15. Durch diese Erhebung des Unsterblichkeitsglaubens ins Ethische ist nun jene einfache Naturform desselben überhaupt in ein höheres Stadium gerückt.

Der Glaube an die eigne Fortdauer ist fortan mit dem Glauben an ein Göttliches unauflöslich verknüpft: der blos menschliche oder psychologische Standpunkt hat sich nunmehr zum religiösen erhoben; und zwar zum religiösen in höchstem und echtem Sinne. Denn er ist nicht blos der Glaube an ein abstractes, blindwirkendes Fatum, auch nicht mehr der Naturglaube an sinnlich-göttliche Weltmächte, sondern der Glaube an ein höchstes heiliges Wesen, dessen eigene Substanz und Wesenheit das Gute ist, welches aber zugleich Antheil nimmt am Menschen, zum Guten („Gerechten") ihn leitend und sein künftiges Loos unwiderruflich danach entscheidend mit gleichmachender Gerechtigkeit.

Wie man nun auch dies Heilige versinnlichend sich personificire und in mythische Gestalten hülle: diese mythologisirende Prosopopöie vermag den innern Werth jener religiösen Grundanschauung nicht herabzudrücken. Wir dürfen solche Versinnlichungen sogar dem Gebiete des „unschädlichen Aberglaubens" zuweisen; denn hier zum ersten male ist der entscheidende Schritt geschehen in das Gebiet der wahren Religion und des wahren Unsterblichkeitsglaubens; auch theoretisch muss von hier aus der rechte geistige Begriff von der Gottheit, wenn er einmal sich verdunkelt haben sollte, unwiderstehlich sich wieder entwickeln.

16. Diesem schon ganz ethischen, darum niemals zurückzunehmenden Glauben, wie er weltgeschichtlich in verschiedenen Gestalten hervorgetreten, fehlt nur noch die letzte,

die höchste Vollendung, welche zwar gleichfalls schon historisch geworden ist, die aber in diesem Zusammenhange dennoch einen neuen überraschenden Sinn erhält.

Es ist die Verkündigung, dass Gott nicht nur jener strenge Gesetzgeber und Weltrichter sei, in furchtbarer Majestät, mit schreckend strafender Gerechtigkeit thronend jenseits der Welt und des Menschen, wie der religiöse Geist des Judenthums ihn kennt, sondern dass er der menschlichen Schwäche und Bedürftigkeit sich erbarmt habe, dass er als erlösender in sie eingetreten sei, aufhebend jene trennende Schranke, welche der Mensch zwischen sich und seinem Geiste gezogen.

17. Hiermit ist abermals eine völlig neue, eine grundentscheidende religiöse Anschauung in der Menschheit gesetzt und eine neue Epoche hat begonnen.

Gott ist mit seinen erweckenden, erlösenden, beseligenden Geiste Jedem von uns gleich nahe und innerlich gegenwärtig. Wir sind, als Einzelne, als Personen, in sein Bewusstsein, in seine gleichfalls persönliche Sorge aufgenommen, und seine geheime Hülfe begleitet uns auf allen Wegen, so wir sie suchen: was die neue Religion in den unübertrefflich reichhaltigen, fasslichen zugleich und tiefsinnigen Ausdruck zusammengedrängt hat, dass jenes höchste Wesen, der allgewaltige Gott „im Himmel“ zugleich „unser Vater“ sei, das kühnste und zuversichtlichste Wort, welches jemals über menschliche Lippen gekommen! Daraus folgt: alles Gute, Wahre, Schöne für den Menschengeist hat allein in Gott seine erste Quelle und ist auf seine Eingebung zurückzuführen. Denn aus sich selbst vermag der Mensch nichts Vollkommnes zu vollbringen.

18. Hiermit hat auch der Unsterblichkeitsglaube seine reinste Gestalt und volle Besiegelung erhalten. Das ewige Leben, dessen Beginn für uns schon im Diesseits gewonnen werden kann, ist eben die Zuversicht eines Aufgenommenseins und Fortlebens in diesem „Reiche Gottes“ und die

Hoffnung einer immer innigern Vereinigung mit seinem Geiste, die Hoffnung, Gott immer „näher" zu kommen; während die Unseligkeit im Diesseits und Jenseits gerade darin besteht, innerlich getrennt zu sein von dem beseligenden Einfluss des göttlichen Geistes, ausser Gott und ohne Gott sich zu fühlen in der schrecklichen Einsamkeit und Oede eines blos auf sich selbst angewiesenen Menschengeistes.

19. Die rei betrachtende („speculative") Wissenschaft tritt nun zur Gesammtheit dieser Religionsanschauung in ein eigenthümliches, nicht immer richtig erwogenes Verhältniss.

Offenbar muss sie sich bekennen, dass sie selbst über jene höchsten Fragen dem Menschen nichts Genügenderes, menschlich Wahreres, vom gesammten Menschenwesen innerlich Bestätigteres darzubieten vermöge, als was dort dem Hauptinhalt und der wesentlichen Substanz nach schon vorhanden sei; wobei sie, wie billig, absieht von den künstlich erfundenen Verschnörkelungen, welche jene einfache religiöse Grundanschauung innerhalb der „Theologie" so vielfach erfahren hat.

Sie kann daher auch, was die göttlichen und die jenseitigen Dinge betrifft, ebenso wenig etwas Neues oder Eigenes sich ersinnen, ebenso wenig selbsterfundene Wahrheiten lehren, als sie dies vermag in Bezug auf die Gesetze der diesseitigen Welt, der Natur und des Geistes, welche sie gleichfalls als gegebene zu erforschen und zu verstehen, nicht aber zu erfinden hat. Mit einem Worte: auch in diesem Betreff wird sie sich hineinzuverständigen haben in das bereits Vorhandene, in den Glaubensinhalt der weltgeschichtlichen Religionen; und dies wird die eigentliche Aufgabe sein für eine etwa auszuführende „Religionsphilosophie".

20. Damit ist aber diese ihr zufallende Aufgabe weder eine formell beschränkte, unfrei an bestimmte Glaubensvoraussetzungen gebundene; — das scholastische Verhältniss der Speculation zur Theologie, nicht zur Religion

als solcher; — noch ist diese Aufgabe ihrem Inhalte nach eine untergeordnete, welche sich beiläufig erledigen liesse, ohne auf die Principien einer umfassenden Weltansicht zurückzugehen. Sie ist vielmehr die Blüte und das reichste Resultat einer solchen, und erst in gegenwärtiger Zeit scheint es möglich, eine Religionsphilosophie in diesem Sinne und von so umfassender Bedeutung zu entwerfen.

21. In ersterer Beziehung, in Betreff ihres formellen Verhaltens, ist nämlich wohl zu erwägen und gewissen verworrenen Bestrebungen der gegenwärtigen Zeit gegenüber nachdrücklich einzuschärfen, dass die Religionsphilosophie mit der eigentlichen Theologie, dieser historischen, geschichtliche Quellen und geschichtliche Ereignisse erforschenden Wissenschaft, in gar kein directes Verhältniss kommt, am wenigsten in das der Unterordnung; ebenso wenig aber auch, dass sie an deren Stelle zu treten, sie zu verdrängen oder überflüssig zu machen beabsichtige.

Der Religionsphilosophie, als speculativer Wissenschaft, ist jener religiöse Inhalt lediglich eine psychologische Thatsache, deren Gründe und Ursprünge im Menschen, im allgemeinen Menschenwesen und in dem historisch sich entwickelnden, sie zu erforschen hat. Sie ist, wie seiner Zeit J. G. Fichte dies vortrefflich ausdrückte, lediglich eine Erklärung des religiösen Glaubens im menschlichen Bewusstsein, wobei die Fragestellung richtig und nur die eignen philosophischen Prämissen, mit welchen er zur Lösung dieser Frage hinzutrat, abstract idealistisch und unzureichend waren.

22. In Rücksicht auf den Inhalt sodann und die daraus hervorgehende wissenschaftliche Stellung einer Religionsphilosophie in diesem Sinne leuchtet ein, dass sie nur das höchste Ergebniss, das Ziel und der Gipfel sein könne einer erschöpfend durchgeführten Betrachtung des Menschengeistes. Um die höchste Erscheinung in ihm zu verstehen — und unbestritten ist dies das religiöse Bewusstsein — bedarf

es seinen Gründen nach der tiefsten, seinem Umfange nach der umfassendsten Erkenntniss des Menschen, und da ferner das Menschenwesen nur im Zusammenhang seiner gesammten Weltstellung richtig begriffen werden kann, reiht jene besondere Frage sich ein in die Gesammtaufgabe der Philosophie, die höchsten Gründe und den innern Zusammenhang der Dinge überhaupt zu erkennen.

23. Und hier sind wir endlich am Ziele, um unsere Gesammtauffassung der hier vorliegenden Aufgaben zu rechtfertigen, und den Versuch, ihnen eine neue Seite abzugewinnen, in einem umfassendern Zusammenhang zu zeigen.

Denn allerdings ist bei diesem Allen die Grundvoraussetzung keine andere, als dass der Menschengeist in vorzüglichem Grade ein „providentielles" Wesen sei, in seinem ursprünglichen Bestande vollständig ausgestattet mit allen Kräften und Instincten, welche ihn, seiner eigenthümlichen Weltstellung gemäss, ebenso sicher leiten, wie wir dies an jedem lebendigen und jedem seelischen Wesen in seiner Art bemerken müssen, und denen er gerade, indem er ihnen getreu bleibt, seine gesunde (gott- und naturgemässe Vollkommenheit und Gefühl dieser Vollkommenheit, „Glückseligkeit", in ihm erzeugende) Entwickelung verdankt.

24. Gleichwie daher die Ethik erkannt hat — und wir halten dies für einen der wichtigsten Wendepunkte, welcher neuerdings dieser Wissenschaft zutheil geworden ist —, dass ihre Aufgabe nicht darin bestehen könne, Postulate und Gebote an den menschlichen Willen zu richten, dem Menschen erst zu lehren und gebieterisch einzuschärfen, was da gut sei und was böse, sondern seinen Grundwillen zu erforschen, worin ohne Zweifel der eigentliche Maasstab auch für Beurtheilung des Guten und des Bösen, des im Willen Seinsollenden und Nichtseinsollenden enthalten ist: auf völlig gleiche Weise ist vorauszusetzen, wird es sich auch in Bezug auf jene höchste Frage nach seiner ewigen Be-

stimmung verhalten. Ursprünglich und unwillkürlich wird er die Zeichen und Urkunden derselben in sich entdecken lassen, und unbelehrt wie unermahnt wird er selbst in dunkelm, aber sicher zutreffendem Vorgefühle den Weg dahin zu finden wissen. Der „consensus gentium", welchen selbst Hegel in diesen Dingen als ein gutes Argument gelten liess, hat seine Bedeutung nicht sowol darin, dass er viele Zeugnisse einer Wahrheit aufführt, als vielmehr dadurch, dass er auf eine ewige Quelle derselben hindeutet.

25. Dieser Untersuchungsweg überhaupt jedoch, das Wesen des Menschen aus der ganzen Breite und Fülle seiner Wirklichkeit zu erforschen, nicht allgemeine Begriffe oder abstracte Postulate darüber aufzustellen, welche man viel zu freigebig alsdann mit dem Prädicate einer „apriorischen Idee" belegte, kann zu gegenwärtiger Zeit weder neu, noch tadelnswerth, am allerwenigsten überflüssig erscheinen. Die verachtende Geringschätzung, welche früher etwa in gewissen Kreisen jedem Versuche begegnete, der „empirisch" die Fragen des Geistes lösen wollte, ist jetzt, so hoffen wir wenigstens, der gründlichern Einsicht gewichen, dass das „Apriorische", Transscendentale und Ueberempirische eben der eigentliche Inhalt dessen sei, was im Gegebenen, Empirischen stetig und unaustilgbar zur Erscheinung kommt; dass somit gerade in Betreff der hier angeregten Fragen es auch für die Wissenschaft keine andern Begriffe, Gesetze und Massstäbe geben könne, welchen das menschliche Wesen zu folgen habe oder aus denen es erkannt werden müsse, als diejenigen, welche ursprünglich, also allerdings „apriorischer" Weise, in ihm selbst liegen und die eben damit von ihm nur erfahren werden können, dunkel zunächst und in ungewisser Spürung, endlich in bewusster Klarheit, welche in höchster Instanz eben durch die Wissenschaft vom Menschen zu erzeugen ist, die folgerichtig somit den Bereich des Gegebenen, der Erfahrung zu überschreiten, weder bedarf noch vermag.

26. „*Anthropocentrisch*" sonach ist und bleibt alles menschliche Erkennen. Nur im Spiegel seiner selbst vermag er auch die ewigen Dinge zu erblicken; hier aber *findet* er sicher die Spuren von ihnen.

Was daher als Verlust erscheinen könnte oder als beschränkender Mangel, den man einst mit einem kühnen Sprunge in das vermeintlich Absolute aufzuheben gedachte, aber *nicht aufheben kann*, ergibt sich bei tieferm Erwägen als dauernder Gewinn, weil er der Erkenntniss, statt eines wenigstens über seine Principien und Quellen unklaren Scheinwissens, einen festen Besitz und ein gesichertes Fortschreiten gewährt.

27. So ist denn die allgemeine Maxime, das heuristische Princip, welches wir der gegenwärtigen Untersuchung zu Grunde legen, eben nur dies, dass der Mensch auch in Bezug auf jene wichtigste Frage über seine ewige Bestimmung ursprünglich wissen müsse, woran er sei, und dass wir dies ursprüngliche, wenn auch zumeist tiefverhüllte oder arg verschüttete „Wissen" aus ihm hervorzuholen, seine „Erinnerung" daran zu wecken haben.

Dies die einzige Voraussetzung, welche *vorläufig* der Leser uns zuzugeben hat. Dem weitern Verlaufe möge er das Urtheil überlassen, ob ihm dieselbe sich bestätige oder ob unser Versuch als ein unerfüllbares Versprechen ins Ergebnisslose sich verlaufe.

28. Auch beruht diese Voraussetzung jetzt nicht mehr auf blossen Velleitäten oder auf einer grillenhaften Uebertreibung menschlichen Werthes. Wir dürfen uns hier auf die Ergebnisse unserer anthropologischen und psychologischen Untersuchung berufen. Es ist darin bewiesen und nach allen einzelnen Seiten hin gezeigt worden, dass dem Menschen eine Weltstellung zugetheilt sei, aus deren Augpunkt er, nach unten wie nach oben blickend, das Gesetz der Dinge und den Schlüssel zu ihrer Erklärung in sich selber findet. Wer die verborgenen Falten unsers Wesens

völlig entfaltet hätte, dem wäre darin zugleich die Lösung des Welträthsels gelungen. Denn indem die gesammte objective (Welt-) Vernunft dem Wesen des Menschen immanent ist, d. h. indem die ewigen Wahrheiten und die höchsten Weltgesetze potentieller Weise in seinem Bewusstsein ruhen, vermag er sie auch zu eigentlichem Wissen und zu klarer Erkenntniss zu erheben. *)

Wir haben die Befugniss, an gegenwärtiger Stelle auf diesem Grunde fortzubauen und hier diejenige Seite seines ursprünglichen Bewusstseins und Verhaltens ins Auge zu fassen, in welcher der Mensch unwillkürliches Zeugniss ablegt von seinem eigenen Wesen. Denn er kann, zufolge jenes ihm eingeborenen Vernunftinstincts, nicht irre gehen über den wahrhaften Sinn seiner Weltstellung.

Ist er gleich allen andern erdgeborenen Geschöpfen ein der Natur verhaftetes Wesen, so wird dies an den Tag kommen durch sein unwillkürliches Befriedigtsein in derselben. Ist er ursprünglich hinausgestellt über die Natur, so wird dies ebenso deutlich in Erscheinung treten durch sein stetes, unwillkürliches Negiren dieser Natur.

29. Wie nun benimmt er sich ihr gegenüber? Die „Anthropologie“ hat dieser Frage eine sorgfältige Erwägung gewidmet, an deren Ergebniss zu erinnern uns erlaubt sei. **)

Die Natur und ihre Gaben sind für ihn niemals ein Letztes und ihm Genügendes, wie für das Thier. Er behandelt sie mit sicher treffendem Instinct als Mittel und Werkzeuge der eignen freien Umbildung, oft sogar zwecklos, willkürlich sie zerstörend, um seiner Uebermacht an ihnen genugzuthun. Er fühlt sich als unterjochender „Herr“ der Erde und so auch der Thiere. Höher hinauf

*) Psychologie, a. a. O. §. 18. 19.

**) Anthropologie, 2. Auflage, 1860. §. 235—243.

sodann verhält er sich als Künstler zur Natur, frei ihre Werke umbildend und seinen selbstgewählten Zwecken unterwerfend. Er macht ihre Kräfte sich dienstbar und überlistet sie durch sein über sie hinausreichendes Denken. Das Thier ist in ihnen befangen und nur höchster Ausdruck derselben. Deshalb wird es auch vom Menschen unter die Naturobjecte geworfen und wie diese gleichgültig und erbarmungslos verbraucht. Mit einem Worte: er fühlt und benimmt sich als „übernatürliches“ Wesen.

30. Dieser gesammten Weltstellung analog, so zeigen wir dort (S. 552 fg.), ist auch des Menschen Verhalten zum eignen Leibe. Er setzt ihn, ungleich dem Thiere, zum Objecte freier Umgestaltung und Bewältigung herab, zudem noch durch Schmuck und durch Bekleidung desselben, was durchaus nur menschliche Künste sind, ihn deutlich von den Naturobjecten sondernd und solchergestalt den Leib als Abbild seiner Seeleneigenthümlichkeit bezeichnend. Kurz, der Mensch verhält sich als durchwirkender Herr seines Leibes und mittels desselben, als seines Werkzeugs, vermag er auch als Herr der übrigen Natur aufzutreten.

31. So steht er in fester Absonderung der äussern Natur gegenüber, ja er ist innerlichst entzweit mit ihr, so gewiss er nichts unmittelbar von ihr zubereitet findet zu sofortigem sorgenlosen Genusse, sondern indem er, schutzlos ihrer Gewalt preisgegeben, Jegliches ihr mühevoll abringen muss, wenn es ihm Genüge thun soll.

Während die Thiere daher durch ihr Gesammtverhalten ihre nur tellurische Bestimmung hinreichend kennzeichnen, verräth umgekehrt das gesammte Verhältniss des Menschen zur Natur, dass sie ihm nicht zum Anreiz des Genusses, sondern zum Sporne ihrer Ueberwindung und Bewältigung gegenübergestellt sei. Er muss an diesem Kampfe der Nothwehr um die eigene Existenz die innere Macht seiner Erfindsamkeit, den ganzen Umfang seiner Perfectibilität aus sich herausleben, Herr der in ihm schlummernden Kräfte werden.

32. Eben dies aber ist es und dies ist es allein, was die Bedeutung des Sinnenlebens für den Menschen ausmacht: es ist ihm bestimmt, durch dasselbe zuerst nur zum Bewusstsein der „Persönlichkeit“ zu erstarken, nach der ganzen gewichtvollen Bedeutung, welche dies Wort in sich schliesst. Und für diese erste Ringschule des innerlich Freiwerdens ist auch teleologisch dies Leben in all seinen Stadien und Gestalten meisterlich eingerichtet; denn mit unentfliehbarer Gewalt fasst es uns und nöthigt uns zum Kampfe; und das Weckende dieses Kampfes kommt Jedem zugute, der menschliches Antlitz trägt.

Welche höhere ethisch-religiöse Bedeutung zugleich dadurch dem Sinnenleben verliehen werde, darüber wird später zu verhandeln sein.

33. Die „Anthropologie“ konnte nun nicht umhin, in dieser streng durch die Erfahrung ihr vorgeschriebenen Auffassung des Menschen den Anfang desjenigen zu sehen, was sie einen „anthropologischen Beweis“ für dessen Fortdauer genannt hat. „Der Mensch wäre ein Räthsel und misgestaltetes Gebilde, ein unharmonisches Aggregat von organischen und psychischen Widersprüchen“ (was dort näher nachgewiesen und besonders noch gezeigt worden, wie der Mensch das einzige Beispiel solches Misverhältnisses wäre, indem jedes Thiergeschlecht zu einem vollkommenen, in sich harmonischen Leben nach seiner Art von der Natur vorgebildet sei); „es wäre der leibhafteste und schmerzlichste Widerspruch, wenn er blos für ein Erddasein angelegt wäre, mit dem er eigentlich entzweit ist, dessen Darbringungen ihm nirgends Genüge thun, die er umbilden, denen er erst sein Gepräge aufdrücken muss, sei es selbst nur in rohester, willkürlichster Art, wenn sie ihm gemäss sein sollen. Wozu überhaupt dieser Kampf, warum die Friedlosigkeit in diesem Leben und durch dieses Leben, wenn das Endziel des Menschen doch nur in ihm beschlossen läge, wenn das ursprünglich vorgebildete „Telos“

dieses Kampfes ihn nicht über das ganze Erddasein hinauswiese? (A. a. O. S. 551.)

34. Dies Alles wird bestätigt, ja noch überzeugender uns aufgedrängt, wenn wir den Menschen von der Seite betrachten, welche sein charakteristisch Eigenthümliches enthält.

Der Mensch ist, in wesentlicher Unterscheidung von allen (blos) lebendigen und ebendamit der Natur verhafteten Wesen, geschichtsbildendes Princip, d. h. er durchbricht den Kreislauf der stets sich wiederholenden, stets in den eignen Anfang zurückkehrenden Natur, in welcher nur herrscht „Geburt und Tod, ein ewiges Meer"! Er pflanzt stets Neues diesem Kreislauf ein, seine idealen Erfindungen, und knüpft in unablässigem Fortschreiten an jeden geistig errungenen Erfolg einen neuen. Jedes specifisch menschliche Vollbringen ist ein „perfectibles" und wird als solches gewusst; jedes natürliche ist ein in seiner Art vollendetes, keines Fortschreitens und keiner Nachbesserung bedürfendes; darum wiederholt es sich auch in gleicher Weise, und es wäre ein Zurücksinken der Natur von ihrer wandellosen Vollkommenheit, wenn sie sich nicht ins Unendliche also selbst wiederholte.

35. Darin liegt aber eben das Tiefungenügende, ja das Schreckliche der Natur für die Empfindung des Menschen, der sich innerlichst beklemmt fühlt von jenem unendlichen, ziellosen Wechsel des Einerlei, in dem alle Naturhervorbringungen sich umkreisen, einem stets sich entzündenden und ebenso zwecklos wieder in sich erlöschenden Feuer vergleichbar.

Verständigen wir uns jedoch über den eigentlichen Grund und Charakter jenes Menschengefühls der Natur gegenüber, in deren eigenem Verhalten doch unverkennbar zugleich der Stempel der Erhabenheit und übermenschlichen Grösse liegt!

36. Man redet neuerdings wieder viel von gewissen

geheimen Schrecknissen der Natur, von dem „Fluche", der sie getroffen zugleich mit dem Sündenfalle des Menschen und infolge desselben; ja wie sie durch dessen Sünde selbst bis ins Innerste „verpestet" sei auf eine magische Weise.

Für diese Deutung finden wir im Thatsächlichen der Natur keinerlei objective Belege; ebenso wenig hat der unbefangene, sich selbst überlassene Mensch Sinn für dieselbe. Uns erscheint sie als eine, theologischen Vorstellungen zu Liebe ersonnene, dem Wesen der Natur fremde Phantasie.

Die Natur ist gross und herrlich, gesund und wahr, makellos und unsündhaft, das eindringlichste Zeugniss der unbegrenzten Vollmacht und der unergründlichen Weisheit eines schöpferischen Geistes, soweit sie in sich und für sich selbst lebt und wirkt. Sie ist in ihrem unüberschreitbaren Kreise ein vollendetes Kunstwerk; oder wenn nach einer hier zulässigen Abgrenzung der Untersuchung die Natur als ein für sich bestehendes, relativ (dem Menschen gegenüber) Selbständiges betrachtet wird, können wir sagen: sie sei selbst vollendete Künstlerin.

37. Aber dem Menschen gewährt sie nicht, dessen er eigentlich bedarf. Er begehrt Vollendung, ein letztes Ziel und darin eine selige Genüge. Die Natur zeigt Rastlosigkeit, aber nirgends ein Ziel und höchsten Zweck. Ihr höchster Zweck liegt daher, so müssen wir schon hier es deuten, ohne Zweifel ausser ihr selbst; sie ist selbst nur Mittel in irgendeinem (später vielleicht bestimmter zu deutenden) Sinne. Dies eben ist es, was der Mensch dunkel empfindet in dem Gefühl eigener Verödung, trostloser Ungenüge, wenn er in jenen Abgrund unablässigen Sichwiederholens, stets sich wieder verschlingender Zeugungen hinabblickt, und wenn er denken müsste, dass er mit den eigenen Zwecken und Strebungen auch nur in diese Naturumkreisung und ihre resultatlose Selbstvernichtung hineingebannt wäre.

38. So aber verhält es sich keineswegs, nicht zufolge

leerer menschlicher Wünsche oder einer stolzen Ueberhebung, sondern nach dem unverbrüchlichen Rechte menschlicher Erfahrung. Der Mensch ist, wie schon Instinct, praktisches Verhalten, Gefühl dunkel ihn leiten, so auch nach dem kalten Ausspruche der Wissenschaft, ein übernatürliches Wesen; denn statt des blossen Naturwechsels erzeugt er Geschichte, statt des resultatlosen Kreislaufs weiss er in fortschreitender Folgerichtigkeit stets geistig Neues aus dem Alten hervorzulocken. (§. 34.)

39. Diese geistige Neuschöpfung ist nun, der Natur gegenüber, recht eigentlich eine Schöpfung aus dem „Nichts“ zu nennen, d. h. eine solche, die schlechthin aus keiner innerhalb der Natur vorliegenden Ursache sich erklären lässt, auch ebenso wenig aus dem, was am Menschen selbst sein Natürliches, dem Kreislauf sinnlichen Bewusstseins Angehörendes ist. Die Eingebungen des Genius, in welcher Gestalt sie auch sich kundgeben, für das blosse und ausschliessliche Product jenes menschlich Natürlichen, von Nahrung und Lebensweise, von Klima oder von Abstammung, oder auch von dem zufälligen individuellen Baue des Hirns und von den frühesten sinnlichen Impressionen auszugeben, ist zum Theil zwar versucht worden; es hat sich stets jedoch als die grundloseste und willkürlichste Unterstellung verrathen.

Umgekehrt vielmehr kennzeichnet sich all dergleichen geistig Neues, durch den Genius in die Geschichte Eingeführtes, eben dadurch, dass der Mensch selbst, durch welchen es zuerst zur Erscheinung kommt, tief und deutlich dabei das Bewusstsein hat, nicht die natürlichen und gemeinen Gaben des eignen Geistes, sein selbstbeliebiges Denken und Wollen, nicht „Fleisch und Blut“ habe es ihm „offenbart“, sondern eine höhere in ihn hineingreifende Geistesmacht thue darin sich kund.

40. Sonach ist es das eigene unmittelbare Selbstgefühl des Menschen, welches ihn hierbei auf ein übernatürliches und übermenschliches Princip in ihm selber hinweist. Er er-

fährt es an sich und weiss es auf untrügliche Weise, welche vor dem eignen Bewusstsein zu verleugnen ihm unmöglich fällt, wo die eigene Kraft aufhört und wo er einer höhern „Erweckung“ und „Eingebung“ bedarf.

Hier aber greift die Wissenschaft bestätigend und abschliessend ein. Die zum Grunde und Ursprunge des menschlichen Geistes vorgedrungene „Psychologie“ erweist ganz allgemein:

Ohne den steten, hinter unserm Bewusstsein und der sinnlich bedingten Causalitätsreihe unserer Vorstellungen wirksamen Einfluss des göttlichen Geistes in den menschlichen, ohne wahre Offenbarung und Einsenkung neuer, seine „Begeisterung“ entzündender Gedanken wäre kein historischer Fortschritt, überhaupt keine Geschichte möglich. Die eigentlich geschichtlichen, ein neues Geistesdasein hervorrufenden Thaten sind in letzter Instanz göttliche Thaten und Geistes-Erweisungen.

41. So wird auch in den natürlichen, vom unmittelbar menschlichen Selbstgefühl unabtrennlichen Glauben des Menschen an seine Fortdauer (wir werden sein Zeugniss kennen lernen) eine höhere, eine geschichtliche Entwickelung eingetreten sein; dem blos anthropologischen, in allerlei vagen, phantastischen Vorstellungen sich ergiessenden Glauben wird ein mehr als menschliches Element, eine göttliche Verkündigung oder Verheissung auf thatsächliche, historische Weise, nicht blos in Form theoretischer Speculation, sich eingefügt haben, und wir werden diesen neuen, eigenthümlichen Wahrheitsgehalt um so sicherer abscheiden von den blos menschlichen Elementen jenes Glaubens, indem er eben als dieser höhere von unserm eignen Bewusstsein anerkannt und bestätigt werden muss.

42. Hiermit ist das Ziel und der Umkreis unserer nächsten Untersuchung klar bezeichnet und deutlich umschrieben. Sie verlässt nirgends das anthropologische und das historische Gebiet.

Aber eine andere, bisher noch nicht erörterte Frage bleibt übrig: ob jener factisch auch bei den Naturvölkern verbreitete Glaube an Fortdauer ein psychologisch zufälliger, von aussen durch irgendeine Tradition ihnen überkommener sei, oder ob er so unauflöslich mit unserm Wesen verbunden erscheine, dass er als stillschweigende Voraussetzung und stillwirkende Zuversicht all unser sonstiges Fühlen, Wollen und Handeln begleitet, dass er, sei es unbewusst oder mit deutlicher Einsicht, als Prämisse seines ganzen Verhaltens sich kundgibt?

Diese Frage hängt offenbar mit der weit näher liegenden, aber sicher und untrüglich aus dem Zeugnisse unsers eigenen Bewusstseins zu beantwortenden zusammen: was vom Menschen als das unbedingt und durch sich selbst Werth habende, als „höchstes Gut" empfunden werde?

Hieran schliesst sich die zweite: Ist der Glaube an Fortdauer ein nothwendiger Bestandtheil zum Begriffe des höchsten Gutes und eine gar nicht zu umgehende Voraussetzung, wenn der Mensch jenes als erreichbar sich vorstellen soll?

Zweites Kapitel.

Der natürliche (anthropologische) Glaube an die Fortdauer.

43. Wenn hier die Frage nach dem „höchsten Gute“ erhoben wird, so versteht sich von selbst, dass es nicht in ethischem, sondern in allgemein psychologischem Sinne gefasst werde, über welchen Unterschied wir auf unsere „Ethik“ verweisen. *)

Was nun ist für das höchste aller Lebensgüter zu halten, dem Menschen immer gleich unentbehrlich und, in welcher Gestalt es auch genossen werde, stets in gleichem Werthe sich behauptend?

Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein. Auch ist sie zu aller Zeit und unter den verschiedensten Gestalten immer dieselbe geblieben. „Glückseligkeit“ heisst sie, dauernde Vollgenüge des Daseins, innere Harmonie des Selbstgefühls.

Dieser Zustand aber ist ein Gesammtergebniss aus vielen zusammenwirkenden Bedingungen, welche nunmehr als „untergeordnete Güter“ erscheinen, und die eben damit nach den verschiedenen Lebenslagen im Selbstgefühle des

*) System der Ethik, 1851, II, 1. S. 97. §. 24 fg.

Menschen auch verschiedenen Werth erhalten müssen. Dem Kranken erscheint die Gesundheit, dem Armen genügender Reichthum, dem Unterdrückten Freiheit als das dringendste Lebensgut. Und so vertheilt sich das Urtheil und das Streben der Menge nach den verschiedensten Seiten in dieser Frage, deren Entscheidung, wie man sieht, nicht auf der Oberfläche liegt.

44. Denn es erhebt sich die tiefere Frage, was denn innerhalb jener wechselnden Bestrebungen und durch sie hindurch als letztes Ziel vorschwebe, indem es als eigentlich Glückseligmachendes, dauernde Lust Gewährendes sich erweise?

Auch darüber kann wesentlich und in letzter Instanz der Mensch sich nicht täuschen; denn jedes falsche Begehren, wenn sein Gut erreicht worden, führt ebendamit für ihn selber das Gefühl des Betrogenseins, damit der Enttäuschung bei sich: — der wahre Grund dieser Täuschung ist aufs Eigentlichste Oberflächlichkeit des Willens und dadurch veranlasste Unstetheit des Begehrens, hervorgerufen durch die wechselnden Trugbilder des Begehrenswerthen, welche Tradition, Gewohnheit oder Mode ihm vorhalten.

45. Dagegen weiss der ursprüngliche, sich selbst überlassene Mensch sehr gut, wo ihm die wahre Quelle der Lust bereitet sei. Schauet das Kind in seinen Spielen und erwägt, was deren verborgener Sinn sei. Es begehrt in ihnen selbsterrungene Lust durch Thätigkeit, nicht passiven Genuss. Und indem es durch sie der ernstern Thätigkeit seines künftigen Lebens recht eigentlich „vorspielt" (denn die Kinderspiele sind überall irgendeine Anticipation der Beschäftigungen Erwachsener), zeigt es dadurch, worein sein psychischer Instinct den Werth dieses Lebens allein zu setzen weiss: nicht in passive, bewegungslose Ruhe, sondern in thätigen Genuss.

46. An der Wahrheit dieser Behauptung werden schwerlich uns irre machen die sehr auf der Oberfläche der

Beobachtung liegenden Beispiele vermeintlichen Gegentheils. Näher erwogen werden sie vielmehr nur die Allgemeinheit jenes Satzes bestätigen.

Bekannt ist, dass die allermeisten Naturvölker fast ihr ganzes Leben in zweck- und folgenlosem Müssiggange „verträumen", nur so viel arbeitend, als die dringende Noth ihnen auferlegt, um übrigens in „behaglichem Nichtsthun" ihre Tage hinzubringen. So scheint nach dem von ihnen geübten praktischen Axiome die Arbeit recht eigentlich ein Uebel, ja das Uebel κατ' ἐξοχήν, das Nichtsthun dagegen die vorläufige Bedingung jedes weitern Lebensgenusses zu sein. Und wer möchte nach den sonstigen Erfahrungen des täglichen Lebens im Allergeringsten an der durchgreifenden Richtigkeit dieser Beobachtung zweifeln?

Dennoch widerlegt sie nicht unsern Satz, sie führt uns vielmehr auf den tiefern Sinn desselben zurück.

47. Was in jenen Gefühlen von Arbeitsscheu und von Müssiggangsliebe vom Menschen als das eigentlich Gute und Ueble empfunden wird, ist nicht der Gegensatz von gescheuter Thätigkeit und gewünschter Unthätigkeit, von Arbeit und Trägheit, sondern der Contrast zwischen Zwang und Willkür, zwischen der von aussen uns aufgedrungenen Nothwendigkeit eines mühevollen Thuns und dem freien Belieben, aus sich selbst sich zu bestimmen und nach eigener ungehemmter Wahl einer „Lieblingsbeschäftigung" sich hinzugeben, was alles im Bewusstsein auf den Trieb der Thätigkeit, aber auf einen Wechsel derselben, welcher durch uns selbst hervorgerufen wird, zurückgeführt werden muss. Einen solchen Wechsel der Thätigkeit will auch der Naturmensch. Stockende Bewegungslosigkeit des Lebens und Bewusstseins, „Trägheit", ist jedem Gesunden fremd; er flieht sie an sich selbst, er verachtet sie am andern aufs höchste.

48. Dasselbe nun, was das Kind, was jeder Naturmensch praktisch uns lehrt, hat auch schon längst die Theorie

begriffen, und die Ethik der Alten, welche die Begriffe der ἡδονή und der εὐδαιμονία nach ihrer psychologischen Dialektik gründlich durchdachte, kam schon zu dem Ergebniss: dass nur die Lust, welche unabhängig ist von jedem durch Aeusseres zu befriedigenden Bedürfnisse, die aus befriedigter Thätigkeit hervorgeht, eine dauernde und vollkommene sei, indem nach einem innern psychologischen Gesetze der passiven Receptivität, dem thatenlosen Genusse als unentfliehbare Begleiterin die Langeweile des „Ueberdrusses" angeheftet sei. „Glückseligkeit", dauernde Lust erzeuge sich nur da, wo die Thätigkeit zugleich Genuss ist, und die Freude dieses Genusses zu immer gesteigerter („vollkommnerer") Thätigkeit hinauftreibt.

49. Uns selbst, indem wir hier, wie in den frühern anthropologischen und ethischen Werken, lediglich die innere Natur des menschlichen Geistes erforschen, und dessen Aussprüche (Neigungen oder Abneigungen) auf den reinsten und einfachsten Begriffsausdruck zurückzuführen suchen, ist dabei gerade dies von Bedeutung: dass der sich selbst überlassene Mensch niemals und in keinem Zustande als ein Unthätiges sich denken könne, sondern wie er der Wahrheit und Wirklichkeit nach ein instinctbehaftetes, diese apriorischen Anlagen unablässig bethätigendes „Triebwesen" sei, ebenso auch in seinem Bewusstsein und Selbstgefühle ein solches stetige Wirken zur von selbst sich verstehenden Bedingung seiner Existenz und seiner Vollkommenheit mache. Ebendamit findet er auch, obgleich er sehr fern sein mag von dem deutlichen Bewusstsein dieses Verhältnisses, nur in zwangloser und stets sich steigernder (sich vervollkommnender) Thätigkeit die dauernde Quelle seines Glückes.

Und von hier aus ist der Beweis nicht schwer zu führen, ja es ist nur an eine Wahrheit zu erinnern, die zu den bekanntesten, allgemein zugestandenen gehört: dass eine solche, die volle Genüge in der eigenen Leistung tragende,

zugleich einer stets fortschreitenden Vervollkommnung fähige Thätigkeit niemals auf ein blos sinnliches Interesse gerichtet sei, sondern einzig und allein in einem übersinnlichen, der Welt der Ideen entnommenen Streben gefunden werden könne.

Mit andern Worten: der wahrhaften Glückes fähige Mensch ist nicht der sinnliche, in epitellurischen Interessen befangene, sondern nur der, welcher sich zu idealem Leisten erhoben hat. Und wo gäbe es eine bestätigtere Erfahrung, als eben die, dass nur der „Gute", jenen höhern Lebensgütern Gewonnene, einzig auch des „wahren Glücks" der dauernden, selbständigen Lust fähig und theilhaftig sei?

50. In der Gesammtheit dieser Begriffe und Wahrheiten ist nun, behaupten wir, ganz von selbst, als unabtrennliche Nebenbedingung, der Glaube an Fortdauer miteingeschlossen. Und zwar ebenso wol nach der innern Consequenz des Denkens, als in dem unmittelbaren, wenn auch nicht immer zu vollem Bewusstsein hindurchbrechenden Selbstgefühle des Menschen.

In ersterer Beziehung schon aus dem einfachen Grunde, weil jenes Gefühl dauernden Glücks, welches in idealer, stets sich vervollkommnender Thätigkeit gefunden wird, doch nur unter der Bedingung ein vollständiges sein kann, wenn es zugleich die Zuversicht der Dauer bei sich führt, wenn es über die engen Schranken irdischen Daseins hinaus uns treu zu bleiben verspricht.

In letzterer Beziehung ist noch weniger daran zu zweifeln, dass das Begehren und der Wunsch der Fortdauer eine der unabweislichsten Grundvoraussetzungen des menschlichen Selbstgefühls sei; denn wie oft es auch abgewiesen werde durch störende Reflexion und durch die Scheingründe seichter Wissenschaft, es stellt sich stets wieder her aus jener innern Quelle.

Die vollkommene Glückseligkeit daher, ja der innerste Kern und der bleibende Grund für dieselbe liegt in der, sei

es dunkel gefühlten, sei es klar gewussten, jedenfalls im Hintergrunde des Bewusstseins bereits vorhandenen Ueberzeugung persönlicher Fortdauer. Diese Zuversicht ist, so könnten wir sagen, die von selbst sich verstehende Voraussetzung und die unumgängliche Bedingung, durch welche allein Werth und Folgerichtigkeit in jenen stets wirksamen und stets nach Fortschritt ringenden Thätigkeitstrieb des (Einzel-) Menschen und, wie der weitere Erfolg unserer Untersuchung lehren wird, auch der ganzen Menschheit, hineingebracht werden kann.

51. Man achte wohl auf die innere Tragweite dieser Beweisführung, um nicht zu viel, aber auch nicht zu wenig, oder etwas ganz anderes in ihr zu finden. Sie überschreitet nicht, und soll auch noch nicht überschreiten die Grenzen einer blos psychologischen Betrachtung.

Der Hauptnachdruck derselben beruht offenbar auf einem doppelten Beweisgrunde.

Jedes ideale Streben (sei es auf sittliche Vervollkommnung, sei es auf intellectuelle oder künstlerische Ziele gerichtet) ist an sich selbst auf unbedingte Perfectibilität angewiesen. Es überschreitet die engen Dimensionen, welche dem Zeitleben des Individuums gestellt sind. Dies ist ein unleugbares thatsächliches Axiom, dessen einschneidende Wahrheit Jeglicher an sich selbst erleben kann, sofern überhaupt ein ideales Streben in ihm zum Durchbruch gekommen ist. Es schliesst, dunkel gefasst oder deutlich gedacht, das Postulat der Unvergänglichkeit, der Ueberzeitlichkeit in sich.

Dennoch ist der einzige und einzig denkbare Träger solchen Strebens nur der Einzelne, niemals die Gattung. Ja, das Individuelle, Persönliche des Menschen kommt erst hieran zu seinem Werthe, wie zum Bewusstsein dieses Werths und zum Gefühl der Vollgenüge darin. Auch dies ist eine unableugbare psychologische Thatsache, deren Wirkung sich noch niemals unbezeugt gelassen hat.

Wäre nun die Leistungsfähigkeit des Individuums nur auf die Zeitdauer seines Sinnenlebens beschränkt und ebenso vergänglich wie dieses: so läge darin das höchste Misverhältniss zwischen dem eigentlichen Charakter jenes Strebens und dem erreichbaren Erfolge desselben. Es würde dem Menschen unter dieser Voraussetzung etwas schlechthin Widersinniges, weil seiner durchaus zeitlichen Natur Unangemessenes angemuthet; das höchste Streben desselben löste sich in den höchsten Widerspruch auf; ja, der Mensch wäre sich selbst dieser höchste Widerspruch, weil er doch nun einmal nicht in sinnlich erreichbaren Zielen, sondern nur im ideal Erstrebten die Vollgenüge seines Wesens empfindet.

Von solchen innern Selbstwidersprüchen finden wir aber nirgends im Bereiche der Schöpfung ein Beispiel. Jedes, auch das geringfügigste und beschränkteste Weltwesen zeigt vielmehr die genaueste Entsprechung, die innigste Harmonie zwischen seinem Triebe und seiner allgemeinen Bestimmung. Es erstrebt nichts Vergebliches, weil sein ursprünglicher Trieb auf nichts ihm Heterogenes gerichtet ist. Und es wäre die willkürlichste Inconsequenz, wenn wir diese Analogie nicht auch auf den Menschen, das hochgestellteste Wesen unter den sichtbaren Dingen, ausdehnen wollten.

So gibt das Wesen des Menschen und die Beschaffenheit dessen, worin er allein sein Genügen zu finden vermag, das objective Zeugniss davon, dass er, nicht als Gattung, sondern als Einzelner, von überzeitlicher Bedeutung sei. Und es wird sich zeigen, dass ebendasselbe, was hier als die objective Gewissheit der Sache sich kundgibt, gleich energisch auch in der subjectiven Gewissheit seines Selbstgefühls zum Ausdruck kommt.

52. Hiermit widersprechen wir ausdrücklich der wohlbekannten, in gewissen Bildungskreisen als höchste Weisheit zugleich und als echte Demuth geltenden Ansicht: dass der Einzelne zwar vergänglich, dagegen die Gattung unsterblich sei, und dass eben dem Fortschritte der Gattung das ver-

gängliche Leisten des Einzelnen zugute komme. Wir finden darin eine merkwürdige Verkennung des specifisch Menschlichen, wie es gerade durch die Erfahrung uns aufgedrängt wird.

Diese Ansicht übersieht, dass eine Unsterblichkeit der Menschheit, wenn sie lediglich in stetem Wechsel erzeugter und wieder untergehender Individuen bestehen sollte, von der Unsterblichkeit jeder Thiergattung in Nichts sich unterscheiden würde. Darin ist aber gerade das wesentlich Menschliche völlig verkannt und in den Schatten gestellt.

In den Thierindividuen, wie sofort sich zeigen wird (§. 53), lebt in Wahrheit nur die Gattung; denn sie selbst gehen völlig darin auf, Träger des Gattungslebens zu sein. Alle ihre Instincte sind darauf gerichtet, und leisten, wie erreichen nichts Höheres, als der Selbsterhaltung der Gattung zu dienen. Deshalb ist, vollkommen folgerichtig, im Thierleben auch keine innere, aus ihm selbst stammende Perfectibilität, sondern nur der Naturkreislauf möglich, derselbe Kreislauf, welchem auch der Mensch unterworfen ist, soweit er dem Gattungsleben angehört.

Aber seine Instincte führen ihn zugleich darüber hinaus. Das Kennzeichen davon und sein allgemeiner Erfolg liegen in dem, was wir überhaupt seine „Perfectibilität", tiefer noch sein geschichtsbildendes Vermögen genannt haben. Diese eigentlich menschliche Leistung ist aber, wie wir gleichfalls zeigten, lediglich durch das Individuum möglich, nicht durch die Gattung. Das geistig Schöpferische in der Menschheit ist stets nur das Individuum, die Persönlichkeit, niemals die Gattung, auf welche die neue Geistesoffenbarung erst durch einen sehr allmählichen Process von dem Einzelgenius aus sich verbreiten kann. Kurz: in der Welt des Geistes zählt die Gattung nicht mehr, nur der Einzelne hat Bedeutung; denn die „Menschheit" bezeichnet gar nicht, wie dies von jeder Thiergattung gilt, ein Geschlecht gleichartiger, uniformer Wesen, sondern

sie zeigt die höchste Mannichfaltigkeit einzelner, geistig verschiedener Persönlichkeiten. Und ihre Wechselwirkung bringt nicht immer nur das Gleiche hervor, wie es im Geschlechtsprocesse geschieht, sondern durch den Austausch „productiver" und „receptiver" Genien (wir haben diesen Unterschied im vorigen schon festgestellt) wird in unablässiger Fortschreitung ein stets Neues erzeugt, aus welchem der unendliche Reichthum der „Geschichte" sich zusammenbaut.

Darin aber wirkt und hat Werth nur der Einzelne; das Gattungsleben ist blos das untergeordnete Mittel, die vorausgehende Bedingung, um das Individuum zur Erscheinung zu bringen, auf welches allein es ankommt. Aus dem Menschengeschlechte und seinem Zeugungsprocesse erhebt sich die Menschheit, ein Geisterorganismus von Genien, in welchem nur die Einzelpersönlichkeit den Ausschlag gibt.

Alle diese Beziehungen hat schon die „Anthropologie" in dem doppelten Satze zusammengefasst, für welchen sie auch noch physiologische (aus einer Vergleichung des Thierlebens mit dem menschlichen entlehnte) Gründe anzuführen weiss:

In der Menschheit, sofern sie nicht blos dem Naturkreislauf der Zeugungen angehört, sondern den Process des Geistes darstellt, findet eine gesteigerte Form des Daseins, eine neue Stufe der allgemeinen Weltordnung statt. In ihr haben die Individuen dieselbe Bedeutung, welche im allgemeinen Naturleben den Gattungen zukommt.

Daraus ergibt sich zugleich für jene geistigen Individualitäten ein höherer Begriff der Dauer und innern Ewigkeit. In der Natur sind die Gattungen und Arten, in der Welt des Geistes die Individuen das eigentlich Existirende und Vollberechtigte.

Wie daher im Thierleben die Gattungen das einzig Beharrliche, durch das Mittel vergänglicher Zeugungen sich

hindurchringende Unsterbliche sind: ebenso wird in der Sphäre des Geistes der gesammte Gattungsprocess selbst zum blossen Verwirklichungsmittel geistiger Individuen herabgesetzt. Aus diesem Processe ringt sich das geistige Individuum, der „Genius", hervor, der nun in einer specifisch andern, neuen Schöpfung der Ideenwelt, Geschichte bildend waltet und wirkt.

Für dies Gebiet sind die irdischen Zeitdimensionen von keiner Bedeutung mehr; sie sind zu eng und geringfügig, um die volle geistige Entwickelung des Menschen zu umspannen. Seine sinnliche Seite bleibt daher das Vergängliche an ihm; aber er bedurfte nur einmal der Verleiblichung, um das Bewusstsein seiner Persönlichkeit und darin seiner freien, den sinnlichen Kreislauf durchbrechenden Selbstbestimmung zu gewinnen. Im Tode, in der „Entleibung", gibt er jene sinnliche Beziehung auf; aber er verliert dadurch nichts von dem, was geistiger Weise zu ihm gehört.

So weit die Ergebnisse der „Anthropologie." Die „Psychologie", darauf fortbauend, weist nun in der Beschaffenheit seines Bewusstseins denselben Charakter nach und bestätigt eben damit auch von dieser Seite die ewige, hypertellurische Bestimmung des Menschen, nicht mehr im Sinne der Gattung, sondern des Einzelnen. Er könnte nicht dies ideale Vermögen und dessen Antriebe in seinem Bewusstsein besitzen, wenn er nicht objectiver Weise ein ewiges, seine sinnliche Existenz überdauerndes Wesen wäre.

Für den gegenwärtigen Zusammenhang ist dies jedoch nur die eine Seite der bisherigen Beweisführung.

53. Nun aber hat sich gezeigt, und dies ist die andere Seite der Betrachtung, dass, was der Mensch objectiver Weise ist, auch in seinem ursprünglichen Selbstgefühle auf unwillkürliche Art sich kundbar machen müsse durch allerlei Zeichen, welche eben nur in jener objectiven Beschaffenheit des Menschen ihren letzten Erklärungsgrund finden.

Und so verhält es sich in Wahrheit auch bei der gegen-

wärtigen Frage. Jene ideale Grundbedingung seines Wesens gibt auch im Bewusstsein des Menschen sich den mannichfachsten Ausdruck, die entschiedenste Bekräftigung auf gar mancherlei Art, bei der es uns nur obliegt, sie auf eine gemeinsame Quelle zurückzuführen.

54. Dies zeigt zuvörderst schon das Gefühl, mit welchem der Mensch, darin grundverschieden vom Thiere, dem Tode gegenübertritt. Die „natürliche" Todesfurcht, das unwillkürliche Grauen, welches alle damit zusammenhängenden Erscheinungen begleitet, ist ein specifisch menschliches und sehr bedeutungsvolles Gefühl; denn auch darin kennzeichnet sich die eigenthümliche Weltstellung des Menschen.

Das Thier mit all seinen Trieben und Instincten, wie bewundernswürdig in ihrer Art sie sein mögen, und wie energisch und genussvoll das Sinnenleben, das ihm daraus sich entwickelt, geht dennoch in seiner rein epitellurischen Bestimmung auf; denn erweislich sind jene kunstreichen Instincte insgesammt doch nur auf die Erhaltung der Thiergattung gerichtet, und auf Erhaltung des Thierindividuums so lange, bis es seinen irdischen Zweck erfüllt hat; und keine Spur einer darüber hinausreichenden, hypertellurischen Bedeutung lässt sich in der Gesammtheit des Thierlebens und seiner Instincte entdecken.

Durchaus dieser Grundbestimmung gemäss verhält sich sein Gefühl zum Tode. Das Thier ist frei von Todesfurcht, von jenem vorahnenden Grauen, welches den Menschen schon während des Lebens begleitet; denn der Tod ist dem Thiere ein natürlich folgerichtiges Ereigniss; er ist eben die nothwendige Consequenz seines Lebens als Individuum, welcher es sich gleichgültig dahingibt, wenn der Zweck dieses individuellen Lebens erfüllt ist, Zwischenglied in der Erhaltung der Gattung gewesen zu sein. (Die niedern Thiere sterben unmittelbar nach der Begattung, und man kann ihr Leben fristen, wenn man sie von derselben abhält.)

55. Auch der Mensch, sofern er der Gattung und dem Gattungsprocesse angehört, ist derselben Consequenz des individuellen Todes verfallen; aber seltsamerweise, wie es zunächst erscheinen könnte, verleugnet sein Gefühl diese Consequenz; es sträubt sich aufs äusserste vor dem Tode: ja, er erscheint ihm als das grösste Räthsel und das ärgste Uebel.

Aus welchem Grunde doch? Denn ein innerer, tiefliegender Grund muss es sein, der ein so energisches, zugleich ein so allgemeines Gefühl im Menschen zu erzeugen vermag; und noch dazu ein solches, von dem wir nach einer naheliegenden Reflexion urtheilen müssten, dass es trügerisch den Menschen mit sich selbst entzweie, indem es ihm ein völlig natürliches, unabwendbares, durch die allgemeine Naturordnung nothwendig gefordertes Ereigniss, den Tod des Individuums, um dadurch andern Zeugungen Platz zu machen, in dem falschen Lichte eines Schrecklichen, eines zu scheuenden Uebels zeigt.

Und doch wäre ein solches Urtheil sehr übereilt; denn wir müssen es wiederholen: nirgends, so weit unsere Erfahrung reicht, finden wir den Instinct und das ursprüngliche Gefühl eines Weltwesens im Widerspruche mit seiner eigentlichen Bestimmung. Durch beides äussert sich vielmehr in nächster, unmittelbarster Wirkung sein wahrhafter Charakter; ja, beides ist das getreueste Abbild seiner gesammten Weltstellung im Unterschiede von den andern Weltwesen.

Wie sollten wir diese Untrüglichkeit nicht auch bei dem Menschen voraussetzen dürfen, voraussetzen müssen, sofern es gerade seine eigenthümliche Bestimmung ist, sein Innerstes, Vorbewusstes zum gefühlten und gewussten Ausdruck gelangen zu lassen? Und so bestätigt es sich auch in diesem Falle bei tieferer Erwägung.

56. Das Gefühl, welches wir „natürliche Todesfurcht“ nennen, entspringt aus derselben tiefliegenden Quelle, welche auch das „natürliche Schamgefühl“ er-

zeugt; eine gleichfalls *nur* menschliche Eigenschaft, zufolge der wir eine unüberwindliche Scheu tragen zu den sexuellen Functionen uns zu bekennen, welche ferner bei höher begabten, vorzüglich im „Geiste" lebenden Menschen jenen geheimen Widerwillen, jene halb schon ethische Abneigung hervorruft, dem durch jenen Trieb erregten Sinnentaumel sich hinzugeben; — ein Gefühl und eine Abneigung, die nicht minder räthselhaft erscheinen könnte, wie die Todesfurcht, da sie gleich dieser gegen einen allgemeinen, durchaus nothwendigen Naturvorgang gerichtet ist.

57. Schon in der „*Ethik*" *) haben wir auf den Unterschied des (lediglich animalischen) „*Fortpflanzungstriebes*" von der (bereits ins menschlich Gemüthliche erhobenen) „*Geschlechtsneigung*" hingewiesen. Mit jenem sind wir dem Naturprocesse verhaftet und damit dem in sich zurückkehrenden Kreislaufe des Erzeugtwerdens und Sterbens. Dennoch bedürfen wir desselben, um überhaupt ins individuelle Leben und Bewusstsein einzutreten; denn nach dem durchgreifenden Weltgesetze, dass jede höhere Wesensstufe der untergeordneten als das Mittel der eigenen Verwirklichung sich bedient, kann der menschliche Geist nur mittels der Zeugung den sinnlichen Stoff individuellen Daseins gewinnen, was zugleich seinen sinnlichen Tod zur unvermeidlichen Folge hat.

58. Aber „Schamgefühl" und „Todesscheu" begleiten ihn hinein in diesen Process. Beide gehören zusammen, denn sie sind die *aufeinander sich beziehenden*, sich wechselseitig *ergänzenden* Aeusserungen einer und derselben Grundüberzeugung, die stärksten, unwillkürlichsten Zeugnisse für die transscendentale (überzeitliche) Natur unsers Geistes.

Indem er in das Sinnenleben, in die Sphäre natürlicher Zeugung und natürlichen Sterbens eingeht, empfindet er doch

*) System der Ethik, II, 1. S. 102 fg.

in jenen beiden Regungen mit sicherm Vorgefühl, dass er darin ein Niederes, ursprünglich ihm Fremdartiges durchschreiten muss, um es schliesslich zu überschreiten.

Und er darf beiden Gefühlen vertrauen, denn die wissenschaftliche Betrachtung bestätigt sie und erklärt zugleich den Tiefsinn ihres Instincts. Sie sind die in das Dunkel dieses Lebens vorausgesendeten Boten, welche den Menschen an die nur ephemere Bedeutung desselben erinnern können, indem sie ein sehr deutlicher Protest sind gegen den Eingang und den Ausgang dieses Sinnenlebens, dessen Werth für den Geist sie tief herabsetzen.

59. Aber auch die erhabene Todessehnsucht, die innige Todesfreudigkeit, von denen wir je und je die wahrhaft im Geiste Lebenden ergriffen sehen, bestätigen nur den innern Sinn jenes scheinbar entgegengesetzten Gefühls der Todesfurcht. Sie bezeichnen die Erhebung dieses blos verneinenden, den Tod als etwas Befremdliches abweisenden Gefühls zur positiven Todesüberwindung, welche zugleich damit auch eine ebenso positive Ueberwindung des Sinnenlebens selber ist. Die also fühlen, haben sein Räthsel thatkräftig gelöst, sie sind hinter den Sinn desselben gekommen, denn sie haben es zu dem verwandt, wozu es ganz allein da ist, Vorstufe und Zubereitung zu sein für das in ihm verborgene geistige Leben. Das Sinnenleben als solches ist ihnen damit genusslos und unscheinbar geworden, und ihre Sehnsucht ist eine gerechte und folgerichtige, durch den Tod nunmehr der tödtlichen Langeweile des blos sinnlichen Kreislaufs entrinnen zu können.

60. Solches Zeugniss seiner innern Ewigkeit legt der Mensch ab in der Sphäre seiner Gefühle. Dieser unüberwindlichen Zuversicht entspricht nun auch sein ungesuchtes praktisches Verhalten im Leben, und auch hier hilft der tief in uns liegende Instinct der Wahrheit über jenes befremdliche Räthsel des Todes uns hinüber. Wir sind der innern Ewigkeit und Uebernatürlichkeit unsers

Wesens sicher; denn wir benehmen uns praktisch in jedem Augenblicke unsers Lebens nach dieser Voraussetzung.

Von der einen Seite ist uns der thatkräftige Lebensgenuss mit vollem Rechte das höchste Gut und das Werthvollste; von der andern Seite wird Nichts leichtsinniger geopfert oder in Gefahr gebracht, vom Sinnenmenschen wie von dem zu reflectirter Bildung Erhobenen, oftmals nur einer traditionell gewordenen Grille zu gefallen, als eben dies irdische Leben. Wie ist dieser praktische Widerspruch zu erklären, wie ferner zu erklären, dass man dieses Widerspruchs nicht inne wird, als eben nur daraus, indem eine innere Zuversicht uns sagt, dass mit dem Verschwenden, wie mit dem Verschwinden des äussern Lebens die innere Lebensquelle uns noch keineswegs versiegt sei? Wäre der Menschengeist nicht objectiver Weise ein zeitüberwindendes Wesen, er könnte auch in seinem Bewusstsein nicht zu jenem Selbstvertrauen sich aufschwingen, welches wir ihn überall in seinem irdischen Lebensverbrauche unwillkürlich bethätigen sehen. Wie könnte überhaupt den Menschen sein praktischer Instinct zu einer solchen unablässigen Lebensverschwendung antreiben, wenn nicht zugleich das dunkle Gefühl, die stille Zuversicht im Hintergrunde waltete, dass eine noch unerschöpfliche Kraftquelle in ihm verborgen sei, welche über jeden Kraftaufwand des sinnlichen Lebens hinauszureichen vermöge. Und dies eben möchten wir den praktischen Beweis von seiner Fortdauer nennen, welchen der Mensch in seinem Gesammtverhalten bethätigt und dem er unwillkürlich vertraut.

61. Nicht unbemerkt bleibe dabei, dass dieser Naturglaube im Menschengeschlechte sich ganz unabhängig erweist von eigentlich religiösen Vorstellungen oder besondern Glaubenslehren Es ist schon vielfach erinnert worden, und die neuern Ergebnisse der vergleichenden Ethnographie haben es bestätigt, dass auch bei den Naturvölkern, in denen

der Glaube an ein höchstes Wesen, an eine allwaltende ethische Macht nur schwach und unentwickelt vorhanden ist, der Glaube an Fortdauer dennoch sich sehr eigenthümlich entwickelt zeige. Er prägt sich eben allermeist nur aus in der Vorstellung einer Fortsetzung des gegenwärtigen Lebens mit seinen gewohnten Thaten und Befriedigungen. Das folgende Leben steht ihm in inniger Continuität mit dem gegenwärtigen, und der innere Zusammenhang zwischen beiden scheint ihm noch keineswegs gelöst.

62. Aber auch diese Eigenthümlichkeit dürfen wir nicht für einen blos zufälligen Ausdruck jenes Naturglaubens halten. Sie beruht auf dem tiefern Grunde, dass der Mensch, wenn er überhaupt sich in seiner Integrität fortdauernd denkt, darin nur als thätig und wirksam sich zu denken vermag, für welchen Begriff ihm kein anderer Vorstellungskreis zu Gebote steht, als der seiner bisherigen Lebensbedingungen. Und so erklären sich vollständig die Vorstellungen vom künftigen Leben, wie wir sie durchschnittlich bei den Naturvölkern finden, und die Gebräuche, mit denen der sehr weitverbreitete Todtendienst begleitet ist. Sie tragen sämmtlich ein sinnlich phantastisches Gepräge; dennoch sind sie darum nicht bedeutungslos, weil in ihnen auf derb naive Weise eine sehr energische Glaubenszuversicht hindurchblickt.

63. Wir brauchen dabei nicht an das Einzelne dieser oft sehr abstossenden und scheinbar widersinnigen Gebräuche zu erinnern. In dieser Einzelheit betrachtet, tragen sie den Stempel der Zufälligkeit, der unbegreiflichen Willkür, ja des sinnlosesten Aberglaubens. Im ganzen aber beurtheilt, ruhen sie auf der Voraussetzung, dass der Geist des Menschen nach dem Tode in analogen Zuständen, wie die diesseitigen waren, fortdauere; ebenso dass der innere Zusammenhang der Abgeschiedenen mit den Lebenden noch keineswegs gelöst sei, dass eine geheime Beziehung zwischen beiden noch fortbestehe, in deren Folge jene heilsam oder schädlich zurückwirken könnten ins verlassene Leben, umgekehrt durch

Theilnahme, Opfer, Sühnung noch Gutes zu empfangen vermöchten von den Hinterbliebenen. So tief wurzelt in uns der instinctive Glaube von der innigen Verbindung und der wechselseitigen Solidarität der beiden Lebensformen, dass der Mensch sich einbilden darf, mit seinem Einflusse bis in die verborgenen Zustände des künftigen Lebens noch hineinreichen zu können.

64. Alles aber in jenen zahlreichen und vielverzweigten Erscheinungen lässt sich zurückführen auf die unaustilgbare, nicht angelernte oder aus Reflexion entsprungene, sondern „natürliche" Zuversicht des Menschen zu seinem Wesen und Werthe. Denn als gemeinsamen Hintergrund von diesem allen müssen wir den Glauben des Menschen an die „transscendentale", über die Natur und Sichtbarkeit hinausreichende Macht seines Geistes und Willens bezeichnen. Der Naturmensch spricht diesen Glauben nicht begriffsmässig aus, ja er wird kaum sich dessen bewusst; aber er lebt und wirkt in diesem einfach substantiellen Vertrauen, und was er im besondern glaubt oder hofft von den übersinnlichen Dingen und vom künftigen Leben, gestaltet sich ihm unwillkürlich nach jener Grundauffassung. Es ist die gesunde, naturgemässe und darum unvertilgbare Wurzel von dem, was man in seinen einzelnen Erscheinungen „Aberglauben" nennt, mit Recht, sofern die besondern daraus erzeugten Vorstellungen zu allermeist Irriges oder Trügerisches enthalten; mit Unrecht, sofern jedes psychisch Nothwendige und auf einem allgemeinen Grunde Ruhende auch in seinen Entartungen bedeutungsvoll bleibt und ernste Erwägung verdient. Es ist mit vollem Fuge gesagt worden, dass ein constanter Aberglaube nur die verlarvte Gestalt eines wahren menschlichen Gefühls, einer tiefliegenden Ueberzeugung sein könne.

65. Ueberblicken wir demgemäss den Gesammtinhalt jenes bisher von uns geschilderten Naturglaubens, so treten an ihm drei Grundbestandtheile hervor. Jede ist in den

Naturreligionen verschieden âusgebildet worden, aber keine ist irgendeiner derselben völlig fremd.

Zuerst der Glaube an die Fortdauer der Persönlichkeit überhaupt, wenn auch unter verkümmerten Lebensbedingungen, indem die Vorstellung von der Leiblosigkeit der Abgeschiedenen für den Sinnenmenschen fast nothwendig den Nebenbegriff eines mangelhaftern, wirklichkeitloseren Daseins, einer „Schattenwelt", eines Hades bei sich führt. Die weitere Ausbildung dieser Grundvorstellung bei den verschiedenen Völkern ist bekannt und enthält die so zu sagen locale oder nationale, kurz zufällige Seite der Sache.

66. Daran schliesst sich die zweite ebenso gemeinsame Vorstellung eines noch fortdauernden innern Zusammenhangs zwischen diesem und jenem Leben (§. 63). Nach dem allgemein verbreiteten Völkerglauben sind wir nicht getrennt von den Abgeschiedenen, wir vermögen ihnen noch Gutes zu erweisen durch Opfer und fromme Gebräuche (der Todtendienst); aber auch umgekehrt können jene noch einwirken auf uns im guten oder im schlimmen Sinne; deshalb muss versucht werden, sie günstig für uns zu stimmen, oder auch ihre Macht zu unserm Dienste zu zwingen (Todtenbeschwörung, Nekromantie). Kaum ist zu leugnen, dass diese Regungen in einzelnen Spuren selbst noch bis in die Schichten der „Aufgeklärten" und „Gebildeten" hineinreichen; die neuere und neueste Zeit liefert davon sehr merkwürdige Proben.

Sehen wir dabei ab von der roh phantastischen Ausschmückung, welche jener Naturglaube erfahren hat, und gehen wir zurück auf seine ursprüngliche Quelle und auf die einfache Grundvorstellung, aus welcher er hervorgegangen: so ist zu bekennen, dass diese weit natürlicher, consequenter und wahrheitsgemässer erscheint, als manche sehr vornehm auftretende moderne Unsterblichkeitstheorie, die uns nach dem Tode „die fernen Gestirne durchwandern" lässt oder nach den „verschiedenen Stufen der Seligkeit" da und

dort uns vertheilt über die verschiedenen Weltkörper. Diese Vorstellungsweise zerreist völlig willkürlich und ohne jeden Schein von Begründung die innere Continuität, durch welche wir als geschlossenes Ganze eines Geistergeschlechts im Diesseits und Jenseits zusammengehören, und auch von unserer natürlichen Seite, durch Zeugung und Abstammung, gewiss weit solidarischer und innerlicher miteinander verknüpft sind, als ein abstracter Spiritualismus es zuzulassen gedenkt. Denn diesem und seinen Vorstellungen von einer reinen (naturlosen) Geistigkeit kostet es freilich ein Geringes, den Geist nach dem Tode das ganze All durchflattern zu lassen, weil er sich überhaupt von allen natürlichen Analogien und Anknüpfungen an die Erfahrung entfernt hat. Es ist oft genug nur ein Schritt von leeren Abstractionen zu willkürlichen Phantasien!

67. Was endlich drittens als der verborgene Kern und die gemeinsame Grundvoraussetzung durch alle Erscheinungen jener Denkweise sich hindurchzieht, was sie eigentlich erklärlich macht und ihre Allverbreitung im Menschengeschlechte uns begreifen lässt: ist das Grundgefühl des Menschen von der innern Macht und Unverwüstlichkeit seines Wesens. Was die Anthropologie von ihm objectiv wissenschaftlich erweist, seine mehr als blos tellurische Bestimmung, sein Hinausragen mit Wesen und Wirken über den blossen Naturkreislauf (§. 29—37), dessen wird auch sein subjectives Selbstgefühl unmittelbar inne, und dies ursprüngliche Fühlen und Regen des Geistes ist die Quelle des ganzen von uns geschilderten Vorstellungskreises, dessen tiefgreifende Bedeutung für die Menschheit wol niemand in Abrede zu ziehen wagt. Nur daraus zugleich erklärt sich die Universalität und Allverbreitung jenes Glaubens, für welche einen sonstigen äussern Erklärungsgrund aufzufinden, schwer, ja vielleicht unmöglich bleibt, und die vollends aus einer blos zufälligen Veranlassung oder aus künstlichen Veranstaltungen zu erklären die Seichtigkeit selbst wäre.

68. In diesem Betracht nehmen wir keinen Anstand, jene ursprüngliche Zuversicht des Geistes zu seiner innern Ewigkeit mit dem zu vergleichen, was man sonst „angeborne Idee" nannte, vorausgesetzt, dass man mit dem Worte nicht den hergebrachten scholastischen Sinn verbinde, wonach sie eine im Bewusstsein fertig vorhandene Vorstellung bedeuten soll.

Was in Wahrheit also genannt werden darf, kommt als ausdrückliche Vorstellung erst spät und nur infolge künstlicher Reflexion zum Bewusstsein, am spätesten zu wissenschaftlich begriffsmässigem Ausdruck. Aber es wirkt aus der vorbewussten Region des Geistes unablässig bestimmend und Vorstellungen erzeugend in sein Bewusstsein hinein: es zeigt sich in seinen universalen Wirkungen; in der unwillkürlichen Festigkeit und Unaustilgbarkeit, mit der gewisse Grundvorstellungen im Geiste haften, wenn sie im einzelnen auch sehr verschiedene Gestalt annehmen können; ebenso in der charakteristischen Gewissheit und Allgemeingültigkeit, von welcher ihr Bewusstsein begleitet ist.

69. Was man unter „angeborenen Ideen" zu verstehen hat, ist daher lediglich Ausdruck des vorempirischen, apriorischen Wesens des Geistes. Eben also, wie er in seinem Wesen ursprünglich beschaffen ist, muss er auch in seinem unmittelbaren Bewusstsein sich kundthun. Dies Bewusstsein, dies „Wesensgefühl", wie es aufs Eigentlichste zu nennen wäre, kann ihn nicht täuschen, noch kann er einen höhern Grund oder eine noch höhere Beglaubigung für dasselbe suchen; denn es ist das schlechthin Erste und Ursprünglichste für ihn, die Grundbedingung all seines Bewusstseins, die er niemals loswerden oder überspringen kann.

Dies gilt durchaus von allem, was in unserm Bewusstsein auf den Rang des Ursprünglichen, Apriorischen Anspruch hat, somit vor allen Dingen von Demjenigen, was wir die ursprüngliche Gewissheit des Geistes von seinem

übersinnlichen Wesen nannten (§. 67); und es wird sich ergeben, dass auch die kunstmässig wissenschaftlichen Versuche eines „Beweises“ von der Unsterblichkeit, sofern sie aus dem Wesen des Geistes auf seine Fortdauer zu schliessen unternehmen, gar nichts anderes sind und nichts sein können, als eben nur die zur Form der Reflexion erhobene, „angeborene Idee“ dieser Wahrheit, welche mit dem ursprünglichen Bewusstsein des Geistes von seinem Wesen ein und dasselbe ist.

70. Auf analoge Weise verhält es sich mit dem, was man die Beweiskraft des consensus gentium genannt hat, in Bezug auf den Glauben an ein Göttliches und an eine Fortdauer des Menschen, deren Bedeutung schon oben vorübergehend zur Sprache kam. Weil alle oder die ungeheuere Mehrzahl dieses Glaubens sind, so ist es weise und wohlgethan, hat man gesagt, sich demselben anzuschliessen; denn in seiner Allgemeinheit liege schon eine Art von Beglaubigung.

Dennoch besitzt er nicht durch die Allgemeinheit seines Inhalts solche Beweiskraft; denn diese Allgemeinheit ist eben nicht vorhanden, so gewiss die bestimmten Vorstellungen über jene Wahrheit in die verschiedensten Richtungen auseinandergehen. Das innere Zeugniss für seine Bedeutung liegt in der Existenz eines solchen allverbreiteten Glaubens, weil dieser überhaupt auf eine tiefer liegende psychologische Quelle hinweist, welcher nachzuspüren man eben darin Veranlassung findet.

71. Ebenso kann es unmöglich für einen blos zufälligen oder äusserlichen Parallelismus gelten, dass der erste, welcher aus dem allgemeinen Begriffe des Seelenwesens Gründe für dessen Fortdauer herzuleiten versuchte, Platon, gerade denselben Grundgedanken aufgriff, der, wie wir zeigten, als die verborgene Quelle jenes Naturglaubens sich erweist.

Es ist bekanntlich der Begriff der „Selbstbewegung“,

des steten Aussichselbstanfangens und Sichselbstbestimmens, als der Grundeigenschaft des Geistes, von welcher Platon bei jenem Beweise ausgeht, um daraus seine Uebermacht über das Körperliche zu folgern, welches durchaus nicht eigener Bewegung, Selbstbestimmung fähig ist. Dieser Begriff ist aber ganz der nämliche, den wir als das tief in unserm Bewusstsein wurzelnde Grundgefühl des Geistes bezeichnet haben, aus welchem auch jene unmittelbare und unwillkürliche Zuversicht entspringt, die wir den Naturglauben an Fortdauer genannt haben.

Worauf Platon eigentlich fusst, ist kein künstlich ersonnener Beweis aus Allgemeinbegriffen, ebenso wenig kann durch diese Beweisführung dem Menschen eine neue Ueberzeugung erst erworben, eine vorher ihm unbekannte Wahrheit andemonstrirt werden; — dies alles sind die irrigen Voraussetzungen, mit denen man an dergleichen Untersuchungen herantritt, um dann freilich ihr Ergebniss ungenügend zu finden. Nicht dies ist ihr Sinn und ihr Erfolg; denn es ist wohl zu beachten und ernstlich zu beherzigen, dass alles und jegliches, was vom Geiste als bleibende und nothwendige Wahrheit anerkannt werden soll (von den empirischen Notizen, von den „zufälligen" Wahrheiten reden wir nicht), kein von Aussen in ihn hineingelangtes, fremdartiges Ergebniss sein könne, dass alles Demonstriren nur Entwickelung, ins Bewusstsein Erheben desjenigen sei, was schon als ursprüngliche Gewissheit im menschlichen Geiste waltet, oder was mit einem solchen ursprünglich Gewissen in erweisbarem Zusammenhange steht.

So auch in dem hier betrachteten Falle! Was dem Platonischen Beweise seine eigentliche Ueberzeugungskraft verleiht, sind nicht seine künstlichen Argumentationen und gehäuften Einzelgründe, sondern das Zurückgehen auf die ursprüngliche psychische Selbstgewissheit, auf die Thatsache des innern Beharrens und aus sich selbst schöpfenden Gegen-

wirkens, der Selbsterhaltungs- und Selbsterneuerungskraft, welche der Geist allen äussern Einwirkungen entgegenzustellen vermag.

72. Aber auch wenn wir die sogenannten Vernunftbeweise für die Unsterblichkeit der Seele nach ihrem eigentlichen Gehalte ins Auge fassen: der Beweisgrund namentlich aus dem Begriffe der Substantialität, Einfachheit und Unzerlegbarkeit des Seelenwesens, woraus dessen „Unverweslichkeit" gefolgert wird, dem zusammengesetzten auflösbaren, mithin „verweslichen" Leibe gegenüber: so können wir darin nichts anderes und inhaltlich nicht mehr erblicken, als das bewusstere, zu begriffsmässigem Ausdruck erhobene Innewerden dessen, was der Geist über sich selbst ursprünglich schon weiss und was er unablässig bethätigt. Er selbst wird zum Zeugniss über sein Wesen aufgerufen.

Mit Recht haben daher jene allgemeinen Vernunftbeweise ihr Ansehen verloren, weil man zu begreifen anfing, dass sie auf einem vermittelten Umwege doch nichts Anderes zu lehren vermögen und durchaus kein Mehreres enthalten, als dessen der Mensch ursprünglich schon inne und gewiss ist in unvermittelter Ueberzeugung.

Noch durchgreifender ist einzusehen, dass es solche „allgemeine" Vernunftbeweise für Unsterblichkeit gar nicht gibt und nicht geben kann, weil sie keine nothwendig zu denkende Wahrheit, sondern eine Thatsache, eine empirische Eigenschaft des Geistes ist, welche, wenn sie überhaupt erwiesen werden soll, gleichfalls nur auf die Begründung durch Thatsächliches sich stützen lässt.

73. Aus dem gleichen Grunde, eben weil sie ihre eigentliche Quelle nicht verleugnen können, bleiben jene „Beweise" auch sämmtlich an derselben Grenze stehen, welche das unmittelbare Selbstgefühl des Geistes über sein Wesen (§. 67) gleichfalls nicht zu überschreiten vermag. Sie gewähren keine Einsicht in das Wie und die eigentliche Beschaffenheit des künftigen Lebens: sie bleiben bei

dem allgemeinen Postulate eines solchen stehen, bei der abstracten Vorstellung einer „Fortdauer“, der sie keine irgend begreifliche Region des Lebens und Wirkens anzuweisen wissen. Hierüber vielmehr ist es völlig ebenso Nacht und Unwissenheit bei ihnen, wie in jenem allgemeinen Naturglauben.

74. Ja, näher erwogen befindet der letztere sogar sich in unbestreitbarem Vortheil jenen Beweisen gegenüber. Ihm muss es verstattet sein, oder vielmehr: er nimmt sich diese Erlaubniss ganz von selbst, jenes dunkle Gebiet des künftigen Lebens mit willkürlichen Gebilden seiner Wünsche, seiner Hoffnung oder Furcht auszuschmücken, während die „Beweise“ Rechenschaft abzulegen haben über die Gründe dessen, was sie in diesem Betracht behaupten oder was sie in Abrede stellen. Und so sehen wir denn auch die wissenschaftliche Betrachtung, von Platon an, in Ermangelung solcher positiven Gründe, oft genug jenen leergelassenen Raum mit blossen Vermuthungen ausfüllen, welche zwar Werth und Bedeutung haben können, sofern sie dem stummen Ahnen des Geistes bewussten Ausdruck geben — und wir haben gezeigt, welch ein tiefer Sinn und sicher treffender Instinct sich in all solchem Ursprünglichen verberge —; aber dergleichen kann doch nicht unter die objectiven Beweisgründe gerechnet werden.

75. Noch wichtiger ist es, durchgreifend zu erkennen, was jenen bisherigen „Vernunftbeweisen“ insgesammt principiell gefehlt habe, was eigentlich dazukommen müsse, um sie über den Werth blosser wissenschaftlicher Velleitäten zu erheben. Einer solchen kritischen Erwägung dürfen wir uns hier um so weniger entziehen, als erst durch sie erhellen kann, was uns zu leisten obliegt und was etwa in dem gegenwärtigen Bestande der anthropologischen und psychologischen Wissenschaft vorbereitet sei, um auch über jene Frage zu einem genügendern Ergebniss zu kommen.

Wir wenden uns zu dieser Untersuchung.

Drittes Kapitel.

Die bisherigen Vernunftsbeweise für die Seelenfortdauer.

76. Wie sich von selbst versteht, beruhen diese Beweise insgesammt auf spiritualistischen Lehren und Voraussetzungen. Denn nur diese legen dem Geiste einen übersinnlichen Charakter und eine Bedeutung bei, welche ihn fähig und würdig macht, das irdisch sinnliche Dasein zu überdauern.

Wie man daher auch über die wissenschaftliche Leistungsfähigkeit des Spiritualismus denken möge, nach seinem allgemeinen oder ethischen Werthe beurtheilt, behält er auch gegenwärtig noch seine unbestreitbare Berechtigung. Er steht als schützender Wächter vor den grossen und ewigen Interessen des Geistes, so lange sie vertheidigend, bis bessere Schützer für sie aufzutreten im Stande sind. Nach seinen Ansichten und Tendenzen ist er verehrungswürdig, in seinen Ergebnissen bleibt er ungenügend. Dies summarisch hier ausgesprochene Urtheil von neuem zu begründen, kann überflüssig erscheinen, nachdem die „Anthropologie" in ihrer „kritischen Geschichte der Seelenlehre" dem Spiritualismus in allen seinen Gestalten eine ausführliche Prüfung

gewidmet hat. Hier genügt es vollkommen, an die Ergebnisse dieser Kritik zu erinnern und die Hauptgründe derselben kurz zu berühren.

Die Schuld jener Ungenüge liegt in seinen abstract dualistischen, Leib und Seele lediglich entgegensetzenden Principien, wobei weder vom „Leibe", noch vom „Geiste" ein ausreichender Erfahrungsbegriff zu Grunde gelegt wird. Dazu kommt noch ein abermals aus dualistischen Grundvoraussetzungen entspringender Begriff vom Raume und seiner blos auf Natürliches sich beziehenden, die Natur dem Geiste entgegensetzenden Bedeutung.

Alles Folgende wird ergeben, wie der Spiritualismus durch diese einseitige Raumtheorie nicht nur den einzig gründlichen Ausweg sich abgeschnitten habe zur Ueberwindung seiner dualistischen Principien, sondern wie es ihm unter dieser Voraussetzung auch unmöglich bleibe, über die Frage, welche uns hier beschäftigt, über den Begriff persönlicher Fortdauer, zu mehr als blos unbestimmten Postulaten und durchaus unklaren Vorstellungen zu gelangen.

77. Aber auch seine äussere Autorität ist gelähmt durch die grosse sensualistische Strömung der Zeit; seine Hülfsmittel sind erschöpft und es thut dringend noth, ihn von seiner Wache abzulösen, um die grosse Angelegenheit, die er bisher vertheidigt hat, wirksamerem Schutze anzuvertrauen. Daher ist es sogar von praktischer Bedeutung, die bisherigen Illusionen darüber zu verscheuchen, um gründlichern Ansichten den Weg zu bahnen.

Jede auf blos spiritualistischen Principien beruhende Seelenlehre muss bei aufrichtiger Selbstkritik sich bekennen, — und auch die Gestalt des Spiritualismus, in welcher er noch jetzt von einigen achtungswerthen Denkern vertreten wird, kann sich diesem Zugeständniss nicht entziehen —: dass sie in jenem menschlich und ethisch hochwichtigen Probleme persönlicher Fortdauer nach ihrem wahrhaften Erfolge kaum etwas Genügenderes zu bieten vermag, als was

auch ihr entschiedenster Gegner, der seelenleugnende Materialismus, leistet oder behauptet.

78. Wenn wir in blos spiritualistischen Vorstellungen von der Seele uns abschliessen, so bleibt der Gedanke bewusst-persönlicher Fortdauer ein blosses Postulat, ein unvorstellbares, ja unbegreifliches Geheimniss. Denn ein „reiner", völlig entsinnlichter, über Raum und Zeit erhobener und dennoch individuell begrenzter, „persönlicher" Geist ist im Denken ein unvollziehbarer Begriff, für die Vorstellung ein unfassliches Nichts. Von Wem ich das Wann und das Wo nicht kenne, wem ich beides sogar absprechen muss, dessen Dasein ist mir zugleich damit, wenigstens für meine Vorstellung und mein Denken, ins Unfassliche versunken; denn nach dem Gesetze des Denkens wie des Vorstellens ist die Bedingung aller Existenz an die Formen zeitlichen und räumlichen Daseins geknüpft. Jede Möglichkeit persönlicher Fortdauer ist nach solchen Prämissen mit dem tiefsten Dunkel umhüllt, dem hartnäckigsten Zweifel preisgegeben. Und dies Alles müsste längst zum öffentlichen Bekenntniss gediehen sein, wenn nicht ein tiefliegendes Bedürfniss uns nöthigte — seinen unvertilgbaren psychischen Ursprung haben wir erkannt —, in solchen Dingen mit unbestimmten Vorstellungen, ja mit offenbaren Inconsequenzen uns hinzuhalten, um nur den uns unentbehrlichen Glauben nicht aufgeben zu müssen.

79. Dazu kommt noch eine weitere Schwierigkeit. Der Tod besteht in der Entleibung des Geistes, oder, wie der Spiritualismus sich ausdrückt: in der „Trennung" von Seele und Leib.

Mit dem Verluste des Leibes verliert aber die Seele gerade den sichtbaren Träger ihrer ganzen Existenz, ja das eigentliche Organ jeglicher Wirksamkeit und jeden Bewusstseins, denn es steht als Erfahrungssatz fest, von welchem eine sichere Ausnahme wenigstens bisjetzt sich nicht gefunden hat, dass ohne leibliches Mittel, ohne Hirn

und Nervensystem, keine Function des Bewusstseins möglich sei.

Vorausgesetzt also auch, dass dem Spiritualismus der Beweis gelungen wäre: der Menschengeist sei seiner vorzeitlichen und vorleiblichen Substanz nach nur als ein individueller und persönlicher, keineswegs als ein Allgemeinwesen und universalistisches Pneuma zu denken — dieser Beweis ist ihm aber nicht gelungen, ja, er hat noch nicht einmal, soweit wir wissen, die scharfgefasste Alternative dieses Gegensatzes mit Klarheit und Bestimmtheit sich vorgelegt —: so wäre damit die weitere Frage noch nicht aufgehellt, wie ein also entleibter Geist auch individuellen Bewusstseins fähig sei; und gerade auf diesen Punkt hätte sich die Aufmerksamkeit zu richten.

80. Mag daher immerhin der bekannte spiritualistische Beweis von der innern Beharrlichkeit der Seelensubstanz bis dahin reichen, um den Begriff einer abstracten Fortdauer derselben, eines nicht völligen Vergehens im Tode wenigstens denkbar zu machen; mag zugegeben werden, dass der ebenso bekannte Einwand Kants gegen diesen Beweis, von einer dabei möglichen Abschwächung des Seelenwesens, welche allmählich bis zur thatsächlichen Vernichtung herabsinken könne, nicht von entscheidender Wirkung sei, eben weil dort und hier nur über verschiedene Möglichkeiten gestritten wird, ohne bis zur Wirklichkeit der Sache vorzudringen; mag dies Alles sich also verhalten: dennoch scheint damit für die Forderung eigentlicher Unsterblichkeit des Geistes nur ein Geringes gewonnen; denn diese schliesst zugleich die beiden Begriffe der Persönlichkeit dieses Geistes und des Bewusstseins dieser geistigen Persönlichkeit in sich. Ueber beide weiss aber der spiritualistische Beweis innerhalb seiner Grenzen keine genügende Auskunft zu geben. Er hat keine Antwort auf die Frage: ob das Persönliche, Individuelle des Geistes das eigentlich Unsterbliche sei. Er kann noch weniger erklären, wie ein entleibter, der bisherigen

Bedingungen des Bewusstseins beraubter Geist noch des Bewusstseins fähig sein solle.

81. Seine eigentliche Leistung schlägt daher richtig ermessen in ihr Gegentheil um; denn es ist noch niemand eingefallen, einer solchen abstract unpersönlichen und damit zugleich bewusstlosen Seelenfortdauer, wenn sie auch annehmlich gemacht werden könnte, innern Werth und ethisch menschliche Bedeutung zuzugestehen. Sie ist in ihrem Erfolge vom directen Gegensatze, von der behaupteten Vernichtung des Seelenwesens, kaum zu unterscheiden. Nicht der Begriff einer Fortdauer in starrer, bewusstloser Unveränderlichkeit, gleich einer einfachen, unzerlegbaren Substanz, gleich einem chemischen Atome, drückt das Wesen und die Bestimmung des Geistes aus, sondern freibewusst, durch eigene That sich zu entfalten und die ganze Lust wie den ganzen Schmerz dieses selbstbereiteten Geschicks im Selbstbewusstsein auf sich zu nehmen, dies heisst geistige Fortdauer; und ehe nicht die Möglichkeit einer solchen im Wesen des Geistes selbst gezeigt worden, ist jener Beweis mit seiner eigentlichen Leistung noch völlig im Rückstande.

82. Und so steht es um die Sache der „Vernunftbeweise“ für die Unsterblichkeit, im Grossen und Ganzen beurtheilt, noch bis zur Stunde. Die wahren Hauptmotive dafür sind noch zu erbringen; nicht weil sie gerade unbekannt wären, sondern weil sie einer von der Wirklichkeit absehenden, in lauter Abstractionen verkehrenden Betrachtungsweise unbeachtet zur Seite bleiben.

Für jetzt haben jene Beweise nur den subjectiven oder sozusagen moralischen Werth, dass sie dem Materialismus gegenüber, der seine gegentheilige Behauptung aus den eigenen Prämissen ebenso wenig zu beweisen im Stande ist, durch ihre Gegengründe das Urtheil in Unentschiedenheit erhalten und an die hier nöthige Epoché erinnern. Denn die beiden widerstreitenden Leh-

ren, nach ihren Principien, wie nach ihrer Beweisart, sind eigentlich nur — und es ist am Orte den auf seine Erfahrungsmässigkeit so stolzen Materialismus daran zu mahnen — die letzten Reste der Scholastik, eines „Forschens hinter leeren Abstractionen und wirklichkeitslosen Gegensätzen", aus denen nach Kants entscheidender Nachweisung die Wirklichkeit zu erklären, die wahren Gründe zu erforschen ewig unmöglich bleibt. Daraus folgt freilich, dass dies ganze Untersuchungsgebiet eigentlich noch in den Bereich der „offenen Fragen" gehöre.

83. Hiermit nun glauben wir aufs Kürzeste ausgesprochen zu haben, von welchem gemeinsamen Mangel die gesammte bisherige Untersuchungsweise über diese Gegenstände gedrückt wird. Die spiritualistischen Lehren ganz gleicherweise, wie ihr Gegner der Materialismus, wie nicht weniger die bisher herrschende Psychologie, begnügen sich damit, die Begriffe „Seele" und „Leib" als fertige und, wie sie meinen, wohlbekannte Vorstellungen aus der gemeinen Erfahrung aufzunehmen, ohne zu bedenken, dass beide Begriffe selbst einer tiefern Untersuchung und genauern Feststellung bedürfen, ehe sie für weitere Schlüsse und entfernter liegende Beziehungen brauchbar werden. So operiren sie nun, jede Partei nach entgegengesetzten, meist sogar bewusstlos bleibenden Prämissen, mit jenen vieldeutigen und in sich unbestimmten Vorstellungen, stellen ihre Beweise und Gegenbeweise in lang ausgesponnenen Verhandlungen einander gegenüber und haben dabei die erste Bedingung unerfüllt gelassen, die beiden Erfahrungsobjecte, über die sie in Streit gerathen sind, vorerst, eben aus Erfahrung, erschöpfend kennen zu lernen. Sie streiten über Gegenstände, die sie selbst nicht kennen; sie streiten daher eigentlich nur über ihre entgegengesetzten Vorstellungen davon, nicht um die Sache selbst.

84. In Wahrheit ist daher zu sagen, dass sie beiderseits nicht wissen, weder was „Geist" sei, noch was „Leib"!

Sie wissen nicht, was Geist sei. Denn beide beschränken sein Wesen blos auf die Sphäre bewusster Thätigkeit und übersehen gänzlich seine reale, vorbewusste Seite. „Bewusstsein" aber ist nichts Substantielles, sondern eine accidentelle (eigenschaftliche) Bestimmung an einer Substanz, ein Zustand, in welchen der Geist gerathen, oder eine Wirkung, die er in sich hervorbringen kann, während sein reales Wesen über diesen Zustand oder diese Wirkung hinausreicht.

Der Materialismus hat einige Ahnung von dieser Beschaffenheit der Sache, weshalb er, folgerichtiger als seine gewöhnlichen Gegner es ihm zugestehen wollen, jene blos eigenschaftliche Bestimmung (des Bewusstseins) als Zustand oder als Wirkung des realen Trägers des Menschen glaubt erklären zu können, für welchen er, freilich irrigerweise, seinen „Leib" hält.

85. Beide wissen aber ebenso wenig, was Leib sei. Denn sie sehen in ihm nur seine äussere, palpable Seite, die stoffliche Zusammensetzung und den Stoffwechsel; sie beachten nicht das (innerlich seelenhafte) gestaltende Formprincip in jener Aeusserlichkeit, sodass der Spiritualismus über seine dualistische Vorstellung einer blossen „Zusammensetzung", eines Aneinander, nicht Ineinander von Seele und Leib niemals hinausgelangt, während der Materialismus, ebenso übereilt und kritiklos, einen ungerechtfertigten Werth den Stoffelementen des Leibes, seiner Stoffmischung und dem „Stoffwechsel" beilegt.

Wie sollte nun nach so dürftigen Prämissen auch die abgeleitete Frage: was „Tod" oder „Entleibung" sei, oder nach spiritualistischem Ausdruck, was „Trennung" von Seele und Leib, eine gründlichere Erledigung erhalten? Oder die damit zusammenhängende, noch tiefer dringende Frage: was der Tod in physiologischer wie psychischer Hinsicht für den Geist bedeute, wie weit dieser an ihm betheiligt sei, was dagegen sein unantastbarer Bestand in dem-

selben bleibe? denn offenbar sieht man, wie nur durch diese veränderte Stellung der Frage das ganze Problem der Unsterblichkeit einer wissenschaftlichen, auf Erfahrungsanalogien fussenden Behandlung entgegengeführt werden könne.

Wie dem aber auch sei, wie verschieden man namentlich über die nothwendigen Grenzen von „Vernunft" und „Erfahrung" denken möge: so viel muss schon jetzt dem Unbefangenen einleuchten, dass man bisher wenigstens über alle jene Fragen weder die „Vernunft", noch die „Erfahrung" irgend ausreichend befragt habe, dass namentlich die Erfahrung, richtig erforscht und vollständig erprobt, darüber noch ganz andere Aufschlüsse enthalten möge, als wie sie in den herrschenden Ansichten bisheriger Wissenschaft lautbar geworden sind.

86. Nach diesem Allen können wir weder dem Spiritualismus noch seinem Gegner in dieser Frage einen Vorrang zugestehen vor dem andern. Nicht sowol wegen ihrer besondern Ergebnisse oder wegen ihrer Beweisführung im einzelnen, sondern aus dem Grunde ihres gemeinsamen methodischen Verhaltens. Beide sind, jeder nur in seiner Weise und mit entgegengesetzten Einseitigkeiten behaftet, in Scholastik befangen; von beiden Seiten ist es ein Gebaren mit hohlen Abstractionen, ein Folgern aus Begriffen und Voraussetzungen, welche der Wirklichkeit nicht entsprechen, damit auch die Wahrheit des Gegenstandes nicht erschöpfen können.

Doch wäre es ungerecht, dabei das Einzelne zu rügen, wo die gemeinsame Bildungsstufe der Zeit die eigentliche Schuld trägt. Man war es gewohnt, und setzen wir hinzu: gutentheils ist man es noch: statt der gegenständlichen Wirklichkeit der Dinge und ihrer erschöpfenden Erforschung eine willkürliche Begriffsabbreviatur derselben sich unterschieben zu lassen, mit Bildern und leeren Wortschällen zu streiten, anzugreifen und sich zu vertheidigen, wo der Kampf

nothwendig ein endloser bleibt, weil er eigentlich objectlos ist, statt in der unwandelbaren und standhaltenden Objectivität des Gegenstandes die streitlose Ruhe der Gewissheit zu suchen. Kant freilich hat schon davor gewarnt, hat sogar die ganze hier zu Grunde liegende Selbsttäuschung auf ihre höchste Quelle und auf ihren einfachsten Ausdruck zurückgeführt.

87. Kant wollte dem „Dogmatismus" principiell ein Ende machen; es ist „das Forschen hinter blossen Begriffen", das abstracte, aus der concreten „Anschauung" sich nicht befruchtende Denken, welches er verwirft, indem es die Erkenntniss nicht wahrhaft bereichert, indem es blos „analytische Urtheile" hervorbringt, statt aus der Erfahrung immer fortschreitend „neue Synthesen" zu schöpfen.

Allerdings war für Kant dieser Ertrag der Erfahrung nur eine Reihe empirischer Sätze, worin wir blos mit Erscheinungen zu thun haben, in denen das Wesen, das „An-sich" der Dinge nicht erkannt wird. Doch ist dies negative Ergebniss des Kantischen Kriticismus durch die Fortarbeit der nachfolgenden Wissenschaft getilgt oder auf sein richtiges Maass zurückgeführt worden. Wir dürfen, von allen verschuldeten und unverschuldeten Misverständnissen abgesehen, die erkenntnisstheoretischen Ergebnisse der beiden grossen Systeme Schellings und Hegels vielmehr dahin aussprechen, dass sie, noch vollständiger als Kant oder Kant ergänzend, die Erfahrung in ihre vollen Rechte wiedereingesetzt haben, eben dadurch, dass sie die willkürliche Trennung zwischen „Ding an sich" und „Erscheinung", zwischen Idee und Wirklichkeit aufhoben, indem sie dem Wirklichen, Erfahrbaren, den Charakter der Selbstverwirklichung der Idee vindicirten. Gerade dies war, nach Schellings urkundlicher Erklärung, der Sinn der von ihm behaupteten Identität des Idealen und Realen.

Was dagegen vom Kantischen Idealismus bleibt, was zu den festen Resultaten der Wissenschaft geschlagen werden kann,

ist sein antisensualistisches Resultat: die Einsicht, dass der Inhalt der Sinnenempfindung das Ansich des Realen nicht abbilde, sondern nur bezeichne, d. h. nach einem gesetzlichen Parallelismus zwischen den empfindenden Organen und dem Reich des Realen, dessen Eigenschaften und Veränderungen in eine eigenthümliche, fest dafür ausgeprägte und durch das ganze Reich empfindender Wesen gleichbleibende Zeichensprache übertrage.*)

Wir sind also auch durch unser Empfinden nicht abgeschnitten vom Ansich des Realen, sondern der Empfindungsinhalt wird der untrüglich leitende Anknüpfungspunkt für unser Denken, um mittelbar daraus die wahre Beschaffenheit des Realen zu ergründen, wie dies die Physik bisher durch glänzende Entdeckungen auf dem Wege des Experiments und des Schlusses bewährt hat.

Aber auch bei den psychischen Problemen, namentlich denjenigen, welche uns hier beschäftigen, wird uns die Erfahrung nicht im Stiche lassen, wenn wir ungescheut und unermüdet in ihre Tiefen herabsteigen. Ja, sie wird der einzige Erkenntnissweg sein, um jenen verborgenen Räthseln, sollen sie überhaupt sich uns enthüllen, immer mehr Licht abzugewinnen. Die wahrhafte, auf den Grund ihrer selbst gelangende Erfahrung zeigt nämlich, dass der ganze Gegensatz einer sinnlichen und einer übersinnlichen Welt selbst ein blos erscheinender, an sich unwahrer sei. Es gibt nur eine ewige Welt des Realen, welcher auch der menschliche Geist angehört, deren Bereich er nie entweichen kann, weder in diesem Leben, welches wir als das sinnliche bezeichnen, noch im zukünftigen, welches doch gleichfalls derselben Sphäre des Daseins angehört, nach demselben Wesensgesetz sich richtet und nach den gleichen Analogien beurtheilt werden kann. So dürfen wir den Muth haben, jener Zeichensprache, in der alles Reale sich äussert, auf den Grund zu

*) Vgl. des Verfassers Psychologie, 1864, I, 308—318.

sehen und von dem Sichtbaren derselben aufs Verborgene in derselben zu schliessen.

88. Dennoch müssten wir befürchten, eine Lücke zu lassen in der Charakteristik desjenigen, was bisher die Speculation für jene grossen Fragen geleistet, wenn wir nicht der tiefsinnigen und vielanregenden Untersuchungen gedächten, welche in Schelling's nachgelassenen Werken uns darüber geboten werden. Seine Abhandlung „über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt" (im neunten Bande der „Sämmtlichen Werke", I. Abtheilung; später unter dem Titel „Clara" besonders herausgegeben) ist völlig seines Genius würdig und trägt ganz das Gepräge seiner Eigenthümlichkeit. Bekanntlich ist es nicht Schellings Weise, ein Untersuchungsgebiet scharf in sich zu begrenzen und die also geführte Untersuchung zu festen Resultaten abzuschliessen, sondern nach allen Seiten hin grosse und weitreichende Gesichtspunkte zu geben, mit dem glücklichen Tiefblick für das Eigenthümliche der geistigen wie der natürlichen Dinge das Alte und scheinbar zum Abschluss Gebrachte unter neuen, überraschenden Gesichtspunkten zu zeigen, in treffenden Combinationen das Weitentlegene und Schwerverständliche durch einander zu deuten, kurz, Untersuchungen anzuregen, nicht sie abzuschliessen.

Diese Vorzüge und diese Mängel machen sich nun auch in vollem Maasse bei der gegenwärtigen Untersuchung geltend; es ist daher in mehr als einer Hinsicht belehrend und wichtig, auf den Inhalt jenes Werks näher einzugehn.

Auch hier rastlos vordringend und sogleich mitten in die verwickeltsten Probleme sich versetzend, statt auf ihre einfachern Grundbegriffe zurückzugehen, ist auch er nicht dem Erbfehler seiner Zeit entgangen, mit blossen Abstractionen sich genugzuthun und bei ungeprüften, ihm selbst undurchsichtig gebliebenen Vorstellungen stehen zu bleiben. Er beginnt mit den fertigen Begriffen: „Geist", „Seele", „Leib", aus deren „Verbindung" das menschliche Wesen

hervorgehen soll; als wenn sie, also aus der Erfahrung aufgenommen, etwas mehr wären, als höchst unbestimmte, dem Streit unterworfene Gegenstände der Meinung, nicht der Erkenntniss. Er überspringt die Vorfragen: Was denn Geist sei und was Leib, was insbesondere das Vermittelnde zwischen beiden, die Seele? Auch im Verlauf der ganzen folgenden Untersuchung wird es nicht nachgeholt, und wir bleiben mit diesen Hauptbegriffen bei halben, ungewissen Ergebnissen stehen.

Wir unsererseits können recht wohl uns ausdeuten, was er meint, und erkennen, dass er ein Richtiges meine. Dass es aber das einzig Richtige, einzig Uebrigbleibende sei unter den verschiedenen Möglichkeiten, kommt nicht zur Entscheidung, weil jene Begriffe undurchforscht geblieben, nicht herausgeläutert sind aus ihrer innern Vieldeutigkeit.

89. Wie der Zusammenhang des Ganzen ergibt, bedeutet ihm „Geist“ das allgemeine, unpersönliche Pneuma, „Seele“ das individualisirende Princip im Menschen, „Leib“ endlich, was er auch nach der gewöhnlichen Auffassung ist, der „materielle“ Träger für jene beiden höhern Erscheinungen.

Was ist aber das Verbindende, die „Einheit“ dabei? Offenbar weder der Geist, noch der Leib, sondern die Seele, welche ihrer eigenen Natur nach ein „Mittleres“ ist zwischen jenen beiden Gegensätzen. „Der Geist gibt sich durch die Seele in den Leib, der Leib aber wird durch die Seele auch wieder in den Geist erhoben; die Seele hängt mit dem Geiste nur zusammen, inwiefern ein Leib da ist, und mit dem Leibe nur, sofern zugleich der Geist da ist; denn wenn eins von beiden fehlte, könnte sie unmöglich als Einheit, d. h. als Seele gegenwärtig sein. Das Ganze des Menschen stellt also eine Art von lebendigem Umlauf dar, wo immer Eins in das Andere greift, keines von dem Andern lassen kann, Eins das Andere fordert“. (S. 43—46.)

Die Seele daher ist das „Vornehmste" unter den dreien, „der allerinnerste Keim', der durch Geist und Leib ans Licht dringen will", das eigentlich Beharrliche, die Persönlichkeit des Menschen Begründende, während der Leib infolge des Sinnenlebens materiellem Wechsel unterworfen ist, und der Geist nach Bildung, Ueberzeugung, Kenntnissen gar mannichfach sich verändert.

Wenn wir also zu zeigen vermögen, dass die Seele das im Tode Fortdauernde sei, so haben wir die Unsterblichkeit des ganzen Menschen erwiesen, „indem dieser dann auch der Geist und der Leib nachfolgen müssen". (S. 47. 48.)

90. Dennoch werden wir durch ein unwiderstehliches Naturgefühl darauf geleitet, den nachfolgenden Zustand nicht als einen seelischern, sondern als einen geistigern vorzustellen; und wenn der Tod nach seiner negativen Wirkung eine Trennung vom Leibe ist (mit welchem negativen Begriffe, sagt Schelling, man irrigerweise gewöhnlich sich begnügt): so ist er nach seiner positiven Bedeutung vielmehr eine Erhebung in den geistigen Zustand.

So bildet sich der Begriff zweier „entgegengesetzter Zustände, wobei der Mensch von dem einen zum andern übergeht. Im gegenwärtigen Leben ist es der leibliche Zustand, in welchem doch das ganze Wesen des Menschen befasst ist. Aus diesem Zustande geht der Mensch durch den Tod in den entgegengesetzten, geistigen über; aber auch in diesem Zustande der Geistigkeit ist er noch ganzer Mensch, existirt er „als Geist, Seele und Leib" fort (wobei unerwarteter und im Vorigen unvorbereiteter Weise der „Leib", als „geistiger", eine ganz andere Bedeutung gewinnt als bisher).

91. Denn wir müssen uns erinnern, „dass im gegenwärtigen Leben die Seele von der Materie verzaubert sei". Somit besteht das künftige Dasein eben darin, von diesem Zauber befreit zu werden und das Geistige in seine volle

Stärke zu entlassen. Der Mensch wird im Tode zur „geistigen Seele" erhoben. (S. 50—52.)

Das heisst: Das Geistige, welches jetzt schon in ihr ist, aber als ein „mehr Gebundenes", wird vorherrschend über den andern Theil, der hier der herrschende war. Auch die geistige Seite des Leibes, hier verborgen und untergeordnet, wird dort die offenbare und herrschende.

Dies Geistige des Leibes ist aber eben die geistige Gestalt, deren Keim schon jetzt, aber durch die Materie gebunden, in unserm Leibe liegt und erst durch jene Entbindung sich entwickeln kann. (S. 53.) Also ist auch nach Schelling, wie freilich erst hinterher sich findet, der Leib noch weit mehr und eigentlich ein ganz Anderes, denn blos der „materielle Träger" für Seele und für Geist. Er ist auch ihm die „geistige Gestalt", das Charakterbild der Seele, das versichtbarte Gleichniss ihrer Individualität, kurz, dasjenige, was wir den „innern Leib", zugleich die „Vollgeberde" der Seele zu nennen gewohnt sind und dessen empirische Realität von uns erwiesen worden ist. Dass dieser innere Leib zugleich das im Tode uns Verbleibende, Unantastbare sei, versteht sich für Jeden von selbst, der überhaupt jenen Begriff gefasst hat und der die Beweisgründe dafür kennt. Und so hätte sich hier für Schelling wie für uns das erste Glied eines sozusagen empirischen Beweises für die persönliche Fortdauer gefunden. Für die persönliche Fortdauer, sagen wir, denn jener innere Leib ist das directe Gegentheil alles Universalistischen und Abstracten; er ist das Allerindividuellste und Eigenthümlichste, in welchem sich, schon in diesem Leben, das Individuelle der Persönlichkeit ununterbrochen und unwillkürlich seinen sichtbaren Ausdruck gibt, theils nach seinem bleibenden Charakter, theils in dem Wechsel seiner Stimmungen und Erregungen.

92. Der Tod ist daher, sagt Schelling, in der ganzen Natur und der gesammten Sichtbarkeit die Befreiung der

innern Lebensgestalt von der äussern, welche sie in der gegenwärtigen Daseinsform unterdrückt hält; und deshalb müssen alle Dinge sterben, weil in ihnen der Trieb dieser Befreiung liegt und weil der Gegensatz beider Zustände nicht zumal, sondern nur hintereinander hervortreten kann.

Für den Menschen vergleicht er den künftigen geistigen Zustand, und es gibt in der That dafür keine andere Analogie, mit dem „höchsten durch kein Erwachen unterbrochenen Hellsehen." (S. 65.)

Nun aber lenkt die Untersuchung zu dem bedeutungsvollen Gedanken ein, dass, wenn wir eine Fortdauer des Bewusstseins und eine Identität dieses Bewusstseins behaupten, der Begriff eines Physischen nicht aufgegeben werden könne; denn das Physische, sagt Schelling, scheint mir die Grundlage aller Bewusstheit zu sein. (S. 67. 68.)

Er bestimmt diesen Begriff näher. Wir finden, sagt er, wenn wir uns als von allen Andern unterschiedene Persönlichkeit betrachten, dass dies Eigene und Gesonderte, diese Grundlage unsers persönlichen Bewusstseins nur ein Nichtbewusstes und auch nie in Bewusstsein Aufzulösendes sein könne, der dunkle „Rest" oder auch der dunkle „Keim" unsers Wesens, welches „immer das erregte" (zum Sichselbsterfassen sollicitirte) „Seiende bleibt" (S. 73). Und dies ist es auch, was uns nach dem Tode vor dem Verschwimmen und Verschwinden in Gott bewahrt; denn es ist der von Gott, sofern er Geist ist, unabhängige Grund unsers Wesens, den wir aus der Natur haben, die zwar göttlich, aber nicht Gott ist, sondern selbst das Untere oder Geringere im göttlichen Wesen ausmacht.

93. Hiermit hat nun Schelling einem zweiten, durchaus unentbehrlichen Gedanken Ausdruck gegeben, freilich ihn anknüpfend an gewisse metaphysisch-theologische Voraussetzungen, was wir für überflüssig und darum sogar in gewissem Betracht für irreleitend halten müssen.

Denn jener Gedanke, dass dem individuellen Selbstbewusstsein eine reale, vorbewusste Grundlage, ein ebenso individuelles Seelenwesen unterzulegen sei, ist vollkommen beweisbar auf dem erfahrungsmässigen Wege psychologischer Induction, und wir bedürfen zu dessen Stütze jener hochfliegenden theologischen Voraussetzungen keineswegs. Nur die Folgerung ergibt sich daraus, und auch nur auf diese kommt es an: dass jenes Seelenwesen durchaus nicht auf- oder untergehe im Processe des Sinnenbewusstseins und Sinnenlebens, dass es umgekehrt vielmehr einen unvertilgbaren und unverbrauchten Rest in sich zurückbehalte zu neuen Daseins- und Bewusstseinsbedingungen.

Auch in Betreff des letztern Gedankens gibt uns Schelling denkwürdige Aperçus, die eben darum weiter zu verfolgen sind, weil sie auf dem Grunde umfassender Naturanalogien ruhen.

Jenes vorbewusste Realwesen der Seele ist an sich ebenso physischer, wie geistiger Natur; denn jedes Geistige hat ebenso physische, ja „örtliche" Existenz, wie umgekehrt die gegenwärtige sinnliche Welt in ihrer Art auch geistig ist.

Er bildet diese Theorie im weitern Verlaufe also aus:

94. Jener anfängliche und auch späterhin unvertilgbare Grund unsers Wesens kann eben darum auch in eigner Selbstthätigkeit sich erheben, entweder um dem Geiste nach sich zu verklären oder sich ihm zu widersetzen. Dort wie hier, im Zustande der Seligkeit wie der Unseligkeit, bleibt aber jener dunkle Grund unsers Wesens als unvertilgbar Ursprüngliches; — „sodass also, wenn wir auch nach dem Tode in Geisterwonne versunken und ganz durchdrungen von der göttlichen Gegenwart, aus der seligen Welt, selbst wenn wir könnten, nicht herausmöchten, gleichwol in uns Etwas übrigbleibt, das von Gott verschieden ist, und das zwar ruht, aber ewig dableibt als die erste Möglichkeit uns entweder von ihm zu scheiden oder als selbständig in ihm zu sein." (S. 75.)

So geschieht es mit den Seligen, Vollendeten; was soll aber der Zustand der Unvollkommenen, noch nicht Gereinigten sein?

Diese werden, weil sie nur ungern vom Irdischen sich getrennt haben, ihren Willen und ihre Imagination auf die verlassene Sinnenwelt zurückwenden und im Geiste mehr in ihr gegenwärtig sein, als in dem neuen, ihnen fremd bleibenden Zustande. Wie Schelling geneigt ist, die Erzählungen von dem Wiedererscheinen Verstorbener daraus zu erklären und ihnen Realität zuzugestehen, so sind ihm auch die alten Sagen vom Schattenreiche keine Fabeln; aber auch die Erzählung vom Hades nicht, „der die Sterblichen festhält und keinen aus seiner Haft entlässt.“

Der „Tod“, das Bindende und Hemmende, was in der Natur, im dunkeln Grunde des Menschen liegt, war durch die universale Erregung desselben wirklich eine Macht geworden, ein Allbeherrschendes in diesem und in jenem Leben; und es bedurfte einer Entbindung und Befreiung des menschlichen Geistes durch eine höhere Macht, durch eine göttliche Hülfe, um den Tod zu besiegen und den „Himmel“, die wahre Geisterwelt, aufs neue zu öffnen und so zum zweiten mal den Bund zwischen Himmel und Erde zu schliessen (S. 85).

95. Nun aber wendet das Gespräch, einen neuen Anlauf nehmend, sich der Frage zu: wie wir jenen höchsten Zustand der Geisterwelt, den „Himmel“, uns zu denken haben?

Doch wol gleichfalls nur als einen physischen, „örtlichen“, da ja, nach dem Kanon der ganzen hier zu Grunde liegenden Weltansicht, „jede geistige Welt in ihrer Art ebenso physisch sein muss, als die gegenwärtige sinnliche in ihrer Art auch geistig ist.“ (S. 94.)

Können aber, fragt er, Geister überhaupt an einem Orte sein?

Als „allgemeiner Ort der Geister“ kann nur Gott gedacht werden, welcher nicht Gott wäre, wenn er nicht Alles umfasste und durch seine „reale Gegenwart“ trüge und erhielte. (Wir nehmen Act von diesem Lehrsatze, indem nach der ganzen Consequenz diese Worte für Schelling nicht blos einen allegorischen oder abstracten Sinn, sondern eine concrete und reale Bedeutung haben. Gott ist ihm, als unendliches, allbefassendes Realwesen, selbst ein räumliches oder vielmehr unendlich raumsetzendes Wesen, die allumfassende Gegenwart des wesenerfüllten Universums, nicht blos unbeschadet seiner Geistigkeit und Einheit, sondern gerade umgekehrt wird der Begriff seiner geistigen und selbstbewussten Einheit durch den Begriff seiner realen Unendlichkeit erst nothwendig gemacht. Wir haben diesen wichtigen Lehrpunkt, in welchem die höchste Vereinigung von Realismus und Idealismus enthalten ist, in unserer „speculativen Theologie“ ausführlicher ins Licht zu setzen versucht.)

96. Im weitern Verfolge dieser Untersuchung tritt nun eine kosmologische Hypothese hinzu, welche wir unentschieden an ihren Ort stellen müssen, indem wir an unserm Theile behaupten, dass vom menschlichen Erfahrungsstandpunkte zu ihrer Entscheidung die Erkenntnissmittel uns völlig abgehen.

Im Anbeginn der Dinge, sagt er, war es nach der göttlichen Bestimmung auf eine einzige, urvollkommne, das Geistige wie das Physische in gleicher Vollendung vereinigende Welt abgesehen. Aber durch ein erst später eintretendes Verderbniss wurde ein Theil des Weltalls von dieser geistigen Natur getrennt. In diesem herrscht das gröber Körperliche, das geistige Element ist zurückgedrängt, und dieser „Dunkel-“ oder „Finsterwelt“ gehört die Erde an, die wir daher, nicht räumlich, wol aber sachlich und wesenhaft, als den „untersten Ort“ der Welt bezeichnen können, während der reinern Welt des „Himmels“ oder der

Geisterwelt jene Lichtkörper angehören, welche jenseits unsers Planetensystems herrschen und die wir deshalb als die „obersten Oerter" des Weltalls zu bezeichnen das Recht haben. (S. 98.)

97. Gleichwie nun aber äusserlicher oder sichtbarer Weise wir ein Unteres und Oberes, ein irdisches Reich und ein himmlisches zu unterscheiden haben: so gilt dasselbe weit mehr noch geistiger oder unsichtbarer Weise. Sowie es die Beschaffenheit des ganz nur vom Aeusserlichen Ergriffenen ist, aus einem bestimmten Raum nicht frei heraustreten zu können und weder Anderem durchdringlich zu sein, noch Anderes zu durchdringen: so muss im Gegentheil der Himmel seiner Wesenheit nach Alles durchdringend und in Allem gegenwärtig gedacht werden. Und weil dem Himmel sowol wie der Erde eine „Erinnerung" ihres ursprünglichen Einsseins und wie sie im Grunde zusammengehören, geblieben ist, so sucht nun Eins das Andere. Der Himmel insbesondere strebt, aus der Erde so viel möglich das ihm Aehnliche zu ziehen und ruft die aus dem Irdischen geläuterten Seelen im Tode zu sich. (S. 99)

98. Dabei ist aber die „vollkommene Weltlichkeit" des Himmels nicht unbeachtet zu lassen, indem er ein ebenso mannichfaltiges, ja noch mannichfaltigeres Ganze, als die sichtbare Welt, ein All von unermesslicher Fülle der Gegenstände und Verhältnisse darbietet, worin viele Stätten und Wohnungen sich befinden. Und da im Himmel eben Alles auf das Innere des Geistes gestellt ist, so ist nicht zu zweifeln, dass dort geistiger Weise Gleiches zu Gleichem gesellt werde und jede schon hier göttliche und ewige Liebe ihr Geliebtes finde, nicht allein, was sie hier gekannt, sondern auch das Ungekannte, nach dem eine innere Verwandtschaft sie hinzieht. Und das Mitgefühl, welches schon hier eine himmlische Erscheinung, aber schwach und getrübt in seinen meisten Aeusserungen ist, muss dort einen ganz andern Grad von Innigkeit erlangen, wie wir schon hier ein

schwaches Analogon davon erblicken im Verhältniss des magnetischen Rapports, wo, was die eine Seele empfindet in Lust und in Schmerz, sogleich auch von der andern getheilt werden muss. (S. 99—101.)

99. Aber auch die Aeusserung dieses Mitgefühls, die Art der Wechselmittheilung wird eine viel vollkommnere sein, als sie hier möglich. „Denn auch die Sprache enthält ein geistiges Wesen und ein körperliches Element.“ Das körperliche Element ist hier auf Erden mit Aeusserlichkeit und Zufälligkeit behaftet; daher unsere vielen Sprachen und vielen Wortzeichen für denselben Begriff, wiewol in den ursprünglichen Sprachen noch Etwas von der Lauterkeit des anfänglichen Elements angetroffen werden dürfte.

In der Geisterwelt aber, wohin nur das völlig Entbundene und freie Körperliche uns folgt, muss die wahre allgemeine Sprache gesprochen und können nur die Worte gehört werden, die mit den Wesenheiten oder Urbildern der Dinge Eins sind. „Denn jedes Ding trägt in sich ein lebendiges Wort, als Band des Selbst- und des Mitlautenden, das sein Herz und Inneres ist.“ So wird die Mittheilungsart dort ganz vollkommen und zur höchsten Freiheit gelangt sein, indem die Geister durch unmittelbare Erweckung die Vorstellung der Urbilder sich mittheilen.

„Ich werde mich nie überreden können, dass irgendetwas Vortreffliches, dessen Genuss auch das jetzige untergeordnete Leben bot, dort nicht noch viel herrlicher und reiner angetroffen werde. Ist es anders wahr, dass allem Sinnlichen etwas Geistiges zu Grunde liegt, welches das eigentlich Treffliche in ihm ist, so muss dies ja nothwendig bleiben, sodass ich sogar den Tod nicht, wie man zu reden pflegt, für einen tödtlichen Sprung halten kann und, die Wahrheit zu sagen, nicht einmal für einen Uebergang in den geistigen Zustand schlechthin, sondern nur in einen weit geistigern.“ (S. 102.)

100. Mit diesem sinnigen und anziehenden Bilde der Geisterwelt schliesst die ganze hierher gehörende Betrachtung (denn das Folgende, S. 102 bis zum Ende, lenkt in eine andere Untersuchung ein, welche Fragment geblieben ist). Wir wären versucht, den Ausspruch darauf anzuwenden, zu welchem Herbart einmal, der Leibnitzschen Lehre gegenüber, Veranlassung fand: das Bild sei schön, ja erhebend; aber es sei auch nöthig, es zu erweisen.

Damit bezeichnen wir in vorliegendem Falle, wo wir der Grenzen menschlicher Einsicht über solche Fragen wol eingedenk bleiben, die Forderung, die allgemeinen Prämissen und Hauptbegriffe zu begründen, auf deren Analogie gestützt, so weitgreifende Folgerungen in das Jenseits mit einem gewissen Grade von Wahrscheinlichkeit versucht werden könnten. Diese Hypothesen über das Jenseits müssten auf der Grundlage einer allgemeinen, aber strengbegründeten Theorie vom Geiste und seinem Verhältnisse zum Leibe im Diesseits, wie von selbst sich ergeben; sie müssten als ungesuchte Folgen aus der Gesammtansicht vom Geiste hervorgehen.

Wir glauben zu solcher Leistung einigermassen befähigt und zu solchem Versprechen berechtigt zu sein.

101. Aber nur in gewissen, wohlabgemessenen Grenzen. Denn mitnichten gedenken wir dabei unsere Zuflucht zu nehmen zu jener „später in der Geisterwelt eingetretenen Verderbniss“, deren Schelling gedenkt (§. 96). Dies beruht auf der wohlbekannten, für tiefsinnig geltenden, aber unerweislichen Lehre eines uranfänglichen Sündenfalls im Geisterreiche und von der „verfinsternden“ Rückwirkung dieses Sündenfalls auf den Menschen und die gesammte ihm untergebene Natur. Dergleichen Hypothesen bleiben begrifflich ebenso unklar und unbestimmt, als sie vom Standpunkt menschlicher Erkenntniss aus für transscendent und unerforschlich gelten müssen.

Einerseits dürfte es schwer sein, einen klaren, adäquaten, nicht blos allegorisch oder bildlich zu deutenden Begriff von dem zu geben, was dort „Finsterwelt" genannt wird, einer himmlischen „Lichtwelt" gegenüber, ebenso was vom Entstehen einer „gröbern" Körperlichkeit geredet wird infolge des Sündenfalls. Auch hier finden wir jenes Spielen mit undurchforschten Vorstellungen und unklaren Abstractionen, das wir schon früher zu rügen hatten. Wir müssten die himmlische Lichtwelt vorerst kennen (was nicht möglich), wenn wir eine irdische Finsterwelt ihr entgegenzusetzen das Recht gewinnen wollten. Ebenso müsste erst entschieden sein, was Körperlichkeit, Materie überhaupt sei, ehe wir wagen dürften, von „feinerer" oder von „gröberer" zu reden, — Antithesen übrigens, welche wol niemals in einer wissenschaftlichen Behandlung dieser Gegenstände Platz finden dürften.

102. Andererseits bleibt Alles, was über solche dem gegenwärtigen Weltzustande vorausgehende Katastrophen behauptet wird, völlig unentscheidbar, weil es über die Grundbedingungen menschlichen Wissens, über den festen Horizont unserer Erfahrung hinausliegt. Hier beginnen die Grenzpunkte unserer Forschung, welche als unübersteigliche anzuerkennen gerade den Werth besonnener Einsicht ausmacht, während die unaustilgbare Neigung besteht, diese Lücken durch willkürlich ersonnene Mythen auszufüllen.

Dennoch unterscheide man hierbei ein Doppeltes. Es gibt vorläufige Grenzpunkte unserer Erkenntniss, welche immer weiter zurückgedrängt werden können und durch fortschreitende Forschung thatsächlich auch immer mehr es werden. Es geschieht, indem man in einem unzugänglich gebliebenen Erfahrungsgebiete nach dem Gesetze der Analogie das bisher Unbekannte aus dem Bekannten sich zu deuten sucht. So hat man eine Entstehungsgeschichte unsers Planeten entworfen, ja man hat an einer Vorgeschichte des Planetensystems und des ganzen sinnlichen Weltalls sich

versucht. Dabei ist man bewusst und geständig, dass es eben nur Hypothesen sind, welche eine erweiterte oder auch eine tiefer in die Gründe der Erscheinungen eindringende Erfahrung entweder bestätigen oder berichtigen, oder völlig umstossen werde. Das aber, um was es dabei sich handelt, liegt im Bereiche des überhaupt uns Erfahrbaren und seiner festen Analogien. Und nicht anders, im Vorbeigehen sei es bemerkt, verfährt der von uns versuchte Erfahrungsbeweis für die Fortdauer des Menschengeistes. Gleichwie dort aus der Gegenwart unsers Planeten eine Vorgeschichte desselben entworfen werden soll, sucht er nach der Analogie unsers gegenwärtigen Daseins die Möglichkeit einer Nachgeschichte unsers Geistes zu begründen.

Völlig anders verhält es sich im Gebiete des eigentlich Transscendenten, der höchsten unsichtbaren Gründe der Dinge. Wenn man in diese Sphäre Begebenheiten und Ereignisse hineinverlegt, von denen unsere Erfahrung nichts wissen kann und für welche auch keine Erfahrungsanalogie ausreicht, so hat man sich damit jeder wissenschaftlichen Controle entzogen und das Gebiet willkürlicher Erdichtung betreten. Wo dergleichen vorhanden im Reiche übertägiger Meinungen — und es ist dessen eine grosse Zahl — da weiss die besonnene Forschung dies abzulehnen und hat die Pflicht, andere Erklärungsgründe aufzusuchen.

103. In den Bereich dieses uns Unzugänglichen gehört nun die Hypothese eines uranfänglichen Sündenfalls und die eng damit verbundene vom „Teufel“ und seinen zerstörenden Einwirkungen auf die ursprünglich gute und vollkommene Schöpfung Gottes. Wir bekennen, dass sie entstanden sei aus einem tiefreligiösen und ernsthaft gläubigen Bewusstsein, und dass sie diesem immer von neuem sich empfehle: aus dem Bedürfniss, den Ursprung alles Dessen, was dem Menschen in sich selbst und ausser ihm als ein Nichtseinsollendes, als „Böses“ oder als „Uebel“ erscheint, und dessen Ursache er doch nicht in Gott, dem Quell alles Gu-

ten, zu suchen vermag, auf eine genügende Weise sich zurechtzulegen.

Aber eben das ist fraglich, ob jenes für uns Nichtseinsollende, was uns als Uebel erscheint, es auch in Wahrheit und objectiver Weise sei, ob ferner seine Entstehung überhaupt jenseits unsers eignen Wesens und unserer Beziehungen zur äussern Natur gesucht werden dürfe?

Soweit die erklärende Forschung ihr Licht verbreitet, ebensoweit verneint sie Beides. Das nach unserm Urtheil Nichtseinsollende, das scheinbar Disharmonische, ist eben nur das bisher noch nicht Erklärte, vielleicht auch in seiner Einzelheit überhaupt nicht zu Erklärende, weil es, ganz ebenso wie Alles, was wir „zufällig" nennen, aus der Zusammenwirkung von unbestimmbar vielen, factisch uns unbekannt bleibenden Ursachen hervorgeht —, während der allgemeine Grund, auf dem Beides beruht, dennoch in die universale Gesetzmässigkeit und höchste Wohlordnung der Welt vortrefflich einstimmt.

Die alte Welt und das Mittelalter sahen in allen ihnen unerklärlichen Begebenheiten das ausserordentliche Einwirken himmlischer oder dämonischer Kräfte, kurz „Wunder." Für uns ist dieser Begriff des Wunders völlig verschwunden, um einem weit tiefern und vollgenügenden Platz zu machen. Wir glauben nicht an Wunder im alten Sinne, an ein tumultuarisches, die stetige Weltentwickelung durchbrechendes Eingreifen sogenannter „übernatürlicher" Mächte; weil wir, so weit wir erkennen, solche Wirkungen nirgends anzutreffen vermögen. Aber wir durchforschen und erkennen damit die wahrhaften Wunder der Welt, die erstaunenswerthe, anbetungswürdige Weisheit der Weltgesetze, welche sich bis ins Kleinste hin wirksam offenbart, und die dem menschlichen Geiste eine überwältigende Zuversicht gewährt zu der Weisheit und Wohlordnung der Welt auch in den Regionen, bis zu welchen die Forschung

des Menschen noch nicht vorgedrungen ist oder überhaupt hienieden nicht vorzudringen vermag.

104. Und dies ist der Punkt, um den es sich handelt auch bei der gegenwärtigen Untersuchung: wir dürfen, auf die Analogie der Erfahrungen über die sichtbare und erforschbare Welt gestützt, Vertrauen haben zu der Consequenz und folgerichtigen Treue der Weltgesetze bis in jene übersinnlichen und überempirischen Regionen hinein, welche mit der unsrigen nur eine Welt bilden.

Aber auch hier ist noch ein Schritt weiter zurückzugehen. Es ist schon bemerkt worden (§. 93), dass bestimmte metaphysische Fragen vorher erledigt sein müssen, um über jene besondere Frage ins Klare zu kommen.

Empirisch ist es unschwer zu erweisen und begreiflich zu machen — denn es lässt sich gar keine Ausnahme dagegen anführen —, dass keine geistige (bewusste) Function von Statten gehen könne ohne ihre leibliche Unterlage, dass mit einem Worte alles Geistige sein natürliches Werkzeug (Organ) haben müsse, wenn es für sich selbst zur Wirksamkeit, für die Andern zur Sichtbarkeit gelangen solle. Der Geist ist unabtrennbar von seinem leiblichen Ebenbilde; die solidare Verbindung desselben mit der Natur ist durchgreifend und ausnahmelos hergestellt. Alles, was sich im Reiche des Geistes begibt, auch das Allerinnerlichste, Geheimnissvollste, muss sich doch zugleich nach den (nur richtig verstandenen) „natürlichen“ Weltgesetzen richten. Denn es ist allüberall nur eine Welt und ein untheilbarer Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen. Das Sinnliche, Sichtbare ist nur die streng gesetzliche Erscheinungsweise unsinnlicher Substanzen und Verhältnisse; das Geistige umgekehrt, um einzugreifen in den Umlauf zeitlicher Wirkungen, muss hinabsteigen in das Reich des Sinnlichen, muss sich mittels desselben (irgendwie) verleiblichen in dauerndem oder in flüchtigem Ausdruck, und nur

innerhalb dieser gesetzmässigen Zeichensprache des Innern kann es sichtbar werden und wirken.

105. Indem jedoch dadurch der Begriff des Geistes jeder abstracten Transscendenz entkleidet worden ist und seine Stätte gefunden hat im Gebiete sinnlicher Unmittelbarkeit, welches der Erfahrung zugänglich und nur nach den allgemeinen Weltgesetzen zu beurtheilen ist, droht ihm eben dadurch von der andern Seite eine grosse Gefahr, um auch den Begriff der Unsterblichkeit aufs Ernstlichste zu gefährden, ja wie es scheint, ihn unmöglich zu machen.

Empirisch sehen wir die ganze „Natur", d. h. die gesammte Erscheinungswelt in unablässigem Entstehen und Vergehen begriffen. Alles zeitlich Erscheinende ist irgendeinmal auch zeitlich entstanden, darum ist es sicherlich auch dem Untergange geweiht; und wie gross auch die Zeitmaasse sein mögen, in denen sein Leben abläuft, wie sehr auch diese Zeitdimensionen, wie bei den Weltkörpern und den astronomischen Weltsystemen, unsern eigenen irdisch kurzen Zeitmaassen als Ewigkeiten erscheinen mögen; dennoch sind auch sie zeitliche, endliche Wesen, denen einmal die Stunde des Verschwindens schlagen wird.

Wie kann nun der Mensch sich retten vor diesem unentfliehbaren Gerichte der Vernichtung; ja, wie darf er die Dreistigkeit haben, in dem allgemeinen Reiche des Sterbens eine Ausnahme sein zu wollen; eine Ausnahme, die nicht einmal jenen unvergleichlich erhabnern, ohne Vergleich dauerbarern Lichtwesen zugute kommt?

106. Der eigentliche Grund ist: weil er es hofft. Aber er hofft es nur, weil er es wünscht. Dennoch richten sich die „Naturgesetze" weder nach seinen Hoffnungen, noch nach seinen Wünschen, wie er aus unzähligen Erfahrungen inne werden muss. Vom umfassendern Gesichtspunkt einer „unbefangnen" Lebensansicht ist es überhaupt frevelhafte Anmasslichkeit und lächerliche Selbstüberhebung des Menschen, da, wo nach innerer Gerechtigkeit Alles

stirbt, um damit neuen Zeugungen Platz machen zu können, sich selbst eine Unsterblichkeit zu vindiciren, von welcher er nirgends um sich her ein Beispiel findet.

„Unsterblichkeit“ daher ist eine reine Utopie, eine erfahrungswidrige Vorstellung, die vor der Leuchte besonnener Erwägung in ihr Nichts sich auflöst. Sittlich aber ist sie noch weniger zu rechtfertigen; denn „wohlerwogen“ ist sie das Zeugniss einer unberechtigten und ungerechtfertigten Lebensgier, eines schamlosen Egoismus. Das Einzelich will fortdauern, zum Trotze und auf Kosten Aller. Es will sich an die Stelle der Gattung drängen, durch die es nur lebt und von welcher allein es sein durch und durch vergängliches Leben empfangen hat. Die echt sittliche und damit zugleich allein naturgemässe Gesinnung dagegen ist, wie der alte Dichter gesagt hat, gleich dankbaren Gästen, vollgesättigt am Tische des Lebens, zu rechter Zeit von seinem Sitze sich zu erheben, um andern Gästen Platz zu machen!

107. In diese Hauptzüge lassen sich alle Bedenken zusammendrängen, welche in alter und neuer Zeit, oft nicht ohne ein gewisses sittliches Pathos und mit dem Ausdruck tiefer Ueberzeugung, gegen den Begriff menschlicher Unsterblichkeit erhoben worden sind.

Und dennoch können wir nicht umhin, diese Ansicht der Sache für eine durchaus oberflächliche zu erklären, — oberflächlich in strengster Wortbedeutung; denn sie ist blos vom Standpunkt der Sinnenerscheinung entworfen, welche sie für das einzig Reale hält. Sie dringt nirgends hindurch bis zu dem wahren Verhalten des Realen hinter jener Hülle des Sinnenscheins. Noch weniger erwägt sie die Frage: ob es in Wahrheit, nicht blos scheinbar, überhaupt ein Entstehen und ein Vergehen des Realen geben könne? Ob nicht, so lange wir mit dem „Vergänglichen“ zu thun haben, eben darin für uns die unmittelbare Gewissheit liege, über den blossen Schein noch gar nicht

vorgedrungen zu sein zur Realität und zu den wirklichen Begebenheiten der Weltwesen?

108. Noch oberflächlicher, noch misverstehender ist der Vorwurf der Selbstsucht. Der Unsterblichkeitsglaube, die Unsterblichkeitshoffnung beziehen sich gar nicht auf das Sinnenleben. Wir wollen nicht den irdischen Platz behaupten, um „selbstsüchtig“ die nachkommenden Geschlechter davon auszuschliessen. Im Gegentheil: der übersinnliche Unsterblichkeitsglaube geht Hand in Hand mit irdischer Lebenssattheit, und diese ist nur die unabtrennliche Kehrseite von jenem. Wir sind wirklich Gäste, die sich von der irdischen Lebenstafel hinwegsehnen, weil ihr Lebenshunger an ihr ungestillt geblieben ist. Und dies eben, diese irdische Lebenssattheit und thatsächliche Lebensüberwindung ist der wesenhafte, unvertilgbar in uns keimende Same unserer Hoffnung für ein künftiges Dasein, dessen Bestimmung und Anlage wir ebendamit in uns tragen, weil wir die Kraft besitzen, sein zu begehren. Es ist das objective Zeugniss davon, dass wir nicht aufgebraucht und ausgenützt worden sind durch unser irdisches Dasein. Dies auf Egoismus zu deuten, ist ebenso sinnlos, als wenn man es der Pflanze als Selbstsucht verargen wollte, dass sie ihrer Lebensbestimmung gemäss mit Verwendung aller innern und äussern Mittel unaufhaltsam dem Zustande der Blüte und Frucht entgegenstrebt; oder der Raupe, dass sie, von der Ahnung ihrer höhern Zukunft ergriffen, sich einspinnt, um als Falter wieder zu erscheinen. Gerade weil der Mensch der Fortdauer begehrt und sie erhofft mit unvertilgbarer Zuversicht, gehört sie zu den innern Bedingungen seines Wesens und liegt in dieser Hoffnung ein objectives Merkmal seiner Fähigkeit dazu. Es ist schon gezeigt worden, dass es keinen entscheidendern Beweisgrund für dieselbe gibt, als den allgemeinen und den völlig unwillkürlichen Glauben daran in dem sich selbst überlassenen Menschenbewusstsein, welches nur das ursprünglich ihm Gemässe kennt und erstrebt. In allen

unmittelbaren Aeusserungen seines Gefühls- und Trieblebens, so ergab sich uns (§. 54—60), benimmt der Mensch sich wie ein Wesen, das der Unvergänglichkeit seiner Natur ursprünglich sicher ist; diese „Selbstsucht" ist daher eine gesunde, naturgemässe, in ihren Wesensbedingungen untrügliche.

109. Eine ganz andere Frage ist, welche objectiven Gründe die Wissenschaft besitze, um jener unwillkürlichen Menschenzuversicht gerecht zu werden; und hier mag es allerdings sich also verhalten, dass die entscheidendsten und tiefgreifendsten erst allmählich erkannt werden konnten, ohne dass jenem ursprünglichen Menschheitsglauben das Geringste an eignem Werth und Bedeutung damit entzogen wäre.

Und so dürfen wir auch jetzt noch einmal fragen (§. 105): wie kann der Mensch und der Mensch allein unter jener allgemeinen Herrschaft des Sterbens auf Fortdauer, auf innere Ewigkeit sich Rechnung machen?

Die Frage ist, wie man sieht, nicht vereinzelt zu behandeln, sondern nur im Zusammenhange mit dem allgemeinen Probleme, dessen untergeordneter Theil sie ist: wie überhaupt jenes allgemeine Entstehen und Verschwinden der Sinnendinge zu erklären sei; ob das (scheinbar) Entstandene in Wahrheit wie aus dem Nichts erst erstanden, ebenso ob es, indem es (scheinbar) vergeht, damit auch vernichtet, in dies Nichts zurückgeschwunden sei; mit andern Worten: ob Entstehen und Vergehen wahre, reale Ereignisse, oder selbst nur scheinbare Vorgänge seien, welche das Reale in seinem eigentlichen Bestande nicht anzutasten vermöge?

110. Hier lässt nun der strenge Beweis sich führen, dass eben um diesen endlosen und doch gesetzmässigen Wechsel von Erscheinungen hervorzubringen, eine geschlossene Anzahl von unvergänglichen und unzerstörbaren Weltsubstanzen zugrunde gelegt werden müsse, welche

durch ihre wechselnden Verbindungen und Trennungen jene Erscheinungswelt der Vergänglichkeit unaufhörlich aus sich hervorbringen. Gerade weil sie dem eignen Wesen nach unvergänglich, unauflöslich und unveränderlich sind, vermögen sie durch jenes wechselnde Verhältniss zu einander endlos das Schauspiel einer vergänglichen Welt zu erzeugen. Das wahre Geschehen fällt daher gar nicht in die Sphäre der vergänglichen Erscheinungswelt; diese ist selbst nur das Product von Ursachen und Wirkungen, welche von unvergänglichen Wesen ausgehen. Im Reiche des eigentlichen Geschehens hinter dem Vorhange des Sinnlichen findet kein Entstehen und keine Vergänglichkeit statt.

Dieser Beweis, welchen in seiner Allgemeinheit zu führen der Metaphysik obliegt, enthält indess selbst nur ein sehr abstractes, weiterer Ausbildung bedürftiges Ergebniss. Er bezeichnet eine gemeingültige Fundamentalwahrheit, ein „heuristisches Princip" für alles Wirkliche; aber er wird erst fruchtbar, wenn durch selbständige Untersuchung in jedem besondern Gebiete nachgewiesen wird, was in ihm das bleibend und unveränderlich Reale, was dagegen das veränderliche Product stets wechselnder Wirkungen aus jenem Realen sei. Wie die Naturwissenschaft, wie Physik und Chemie in solcher Weise verfahren und jenen allgemeinen metaphysischen Satz, allerdings vielleicht ohne von ihm in seiner Allgemeinheit die geringste Kunde zu besitzen, durch die glänzendsten Entdeckungen im einzelnen bestätigt und verwerthet haben, ebenso hat es die Wissenschaft vom Geiste ihres Orts und in Bezug auf ihr Erfahrungsobject zu thun.

111. Es ist eben das allgemeinste, in erster Ordnung von ihr zu lösende Problem: ob der menschliche Geist in die Reihe jener ewigen Substanzen gehöre (§. 110), welche, indem sie in Wechselwirkung mit andern treten,

aus sich selbst jenen Wechsel entstehender und wiedervergehender Zustände hervorbringen, ohne mit dem eignen Wesen darin auf- und zu Grunde zu gehen?

Oder ob umgekehrt er ganz und durchaus nur von phänomenaler Bedeutung sei, ein blos zeitweises und vergängliches Product verborgen in ihm zusammenwirkender anderweitiger Ursachen, die für sich selbst zwar ewig und unablässig wirksam sein mögen, die aber gerade deshalb die Einzelerscheinung des Geistes und Bewusstseins unaufhörlich entstehen und wieder verschwinden lassen, weil diese Bewusstsein erzeugende Kraft (sei es eine einfache oder selbst das Product einer Zusammenwirkung verschiedener Kräfte) im Allgemeinen zu wirken nie aufhört?

112. Wenn wir ausreichende Gründe finden, um jene Frage zu bejahen, diese zu verneinen: so lässt dies allgemeine Ergebniss wiederum eine doppelte Auffassung zu; und auch darüber ist es höchst nöthig, entscheidende Klarheit zu verbreiten.

Ist der menschliche Geist ewig und sich selbst producirend lediglich als allgemeine Substanz, als „Gattungswesen", woraus freilich mittelbar folgen würde, dass er als Individuum endlich und vergänglich sei; — oder reicht jene innere Ewigkeit und substantielle Dauer bis in seine Individualität hinein; ist sie recht eigentlich — denn dies würde unmittelbar aus Ersterem folgen — der Grund und die Wurzel seiner Individualität?

Erst wenn die letztere Frage bejaht werden müsste, könnte man behaupten, dass damit auch die Grundlage eines Beweises für die individuelle Fortdauer gefunden wäre.

113. Wie aber auch dies Ergebniss ausfalle, das Doppelte muss dabei einleuchten:

I. Es gibt keine Einzelgründe oder Einzelbeweise für die Unsterblichkeit; darum aber auch ebenso wenig gegen sie. Vielmehr als Gesammtergebniss einer umfassenden Wissenschaft vom Geiste in seinem Verhält-

niss zur Natur muss sich eine Ansicht vom Wesen des Menschen bilden, in deren Folge von selbst sich entscheidet, nach welcher Seite hin die grössere Wahrscheinlichkeit falle.

Die „Wahrscheinlichkeit", sagen wir mit Vorbedacht, indem es selbstverständlich von den künftigen factischen Zuständen unsers Wesens keinen directen und unmittelbaren Nachweis geben kann. Wol aber vermag ein auf Induction und Analogie gestützter Wahrscheinlichkeitsbeweis einen gewissen Grad von Ueberzeugung hervorzubringen, welche sich im Laufe der Untersuchung verstärken lässt, besonders wenn es gelingt, die gegen die persönliche Fortdauer sprechenden (Schein-) Gründe in ihrer Nichtigkeit aufzuweisen.

Ist nur die innere Möglichkeit einer Fortdauer gegen alle Zweifel sichergestellt, so wird der ursprüngliche Naturglaube daran, dessen tiefliegende Quelle wir kennen, mit so siegender Gewalt hervorbrechen, dass der Erfolg überzeugender Gewissheit nicht ausbleibt, dass zugleich dieser Naturglaube willig den Aufschlüssen entgegenkommt, welche eine höhere, weltgeschichtliche Offenbarung ihm zu gewähren vermag; — ein Punkt, zu welchem uns der spätere Verlauf der Untersuchung zurückführen wird.

II. Es gibt keinen „apriorischen" Vernunftbeweis für die Unsterblichkeit, und es gehört zu den grössten Misverständnissen einer klügelnden Wissenschaft, jenen Glauben für eine „allgemeine Vernunftwahrheit" zu halten, die Vorstellung zu nähren, als wenn die Ueberzeugung davon dem Menschen sich „andemonstriren" lasse, wie man über sonstige Vernunftwahrheiten den Ungebildeten belehrt. Wüsste der Mensch nicht schon davon infolge jener ursprünglich in ihm fliessenden Quelle: er vermöchte den ihm angebotenen Begriff nicht einmal zu verstehen.

Wol aber kann von einem Erfahrungsbeweise dafür geredet werden. Nämlich in dem Sinne, dass die empirischen

Bedingungen vollständig untersucht werden, welche dabei in Frage kommen und bei denen es eben die Frage ist, ob sie zu jener Annahme stimmen, oder ob sie in unversöhnbarem Widerstreit mit ihr stehen?

114. Diese mögliche Einstimmung oder dieser Widerstreit kann nur in Betreff dreier Punkte zur Sprache kommen:

Die erste Vorfrage betrifft das Verhältniss des Individuums zum Gattungsleben der Menschheit; d. h. ob das Individuum erst entstehe im Acte der Zeugung, oder ob ihm, dem idealer oder übersinnlicher Weise schon Bestehenden, durch dieselbe nur das organische Mittel seiner Verleiblichung verliehen werde? Die behauptete Nachdauer („Postexistenz") setzt nothwendig eine irgendwie zu denkende Vordauer („Präexistenz") voraus.

Die zweite genau damit zusammenhängende Frage betrifft das bekannte Problem über das „Verhältniss von Leib und Seele", schärfer und genauer ausgedrückt: was Verleiblichung sei, und was mit der Individualseele (eine andere kennen wir nicht, wo von Verleiblichung die Rede ist) eigentlich vorgehe, indem sie in Leibesgestalt eintritt?

Die dritte Frage führt uns an das Ende des sinnlichen Lebens. Sie untersucht, was der leibliche Tod bedeute, was die Individualseele eigentlich darin verliert, was sie daher möglicherweise dabei auch zu gewinnen hätte?

115. Alles dies, wie man sieht, sind der Erfahrungsforschung zugängliche, ihr lösbare Probleme. Nichts daher ist unbedachtsamer, als die so oft gehörte Behauptung, dass man die Frage um „jenseitige" Dinge besser bei Seite lasse, weil man doch Nichts von ihnen zu wissen vermöge.

In Wahrheit findet das Umgekehrte statt. Eben die (nur etwas gründlicher eindringende) Erfahrung lehrt uns, dass wir schon mitten im Diesseits, in der gegenwärtigen sinnlichen Lebensform, zugleich ein jenseitiges Leben

führen, dass gerade im Unmittelbarsten, Unwiderstehlichsten und Wirksamsten, das unser Bewusstsein ergreift, jenseitige Einflüsse sich geltend machen, welche uns nicht loslassen, ja ohne deren geheimnissvolle, innerlich nährende Gegenwart unser diesseitiges Geistesleben unwiederbringlich in das Nichts des blos sinnlichen Kreislaufs versinken würde.

Dies Jenseitige im Diesseits, was Eines und dasselbe mit unserm Geistwesen, die Wurzel unserer bewussten Persönlichkeit ist, erwahrt sich folgerichtig nun auch als völlig unantastbar vom sinnlichen Tode, wenn wir die eigentliche Beschaffenheit desselben nur richtig ergründen. Denn was in diesem mit dem Geist vorgeht, erweist sich seiner eigentlichen Wesenheit gegenüber als ein so äusserliches Ereigniss, als ein so oberflächlicher Vorgang, dass es ein am sinnlichsten Augenschein haftender Aberglaube wäre, wenn wir ihm innere Bedeutung für die Substanz des Geistes zugestehen wollten.

Mit einem Worte: Wer das Phänomen des leiblichen Todes, die angebliche Grenze des „Diesseits", wirklich verstanden hat, dem hört es auf, ein Räthselhaftes oder Unbekanntes zu sein, dem ist auch sein vermeintliches Drohen verschwunden. Hier, wie in so vielen andern Fällen, gilt der Spruch: sapere aude! Man wage nur mit der Stetigkeit folgerichtigen Denkens in das bisherige Dunkel einzudringen und es lichtet sich allmählich.

Denn aufs Vollständigste gilt hier unsers Dichterweisen Ausspruch, dass, wo die Natur uns ein Problem hingestellt hat, sie auch einen Faden uns biete, um seine Verwickelung zu entwirren. Es ist in den natürlichen wie in den geistigen Dingen nur ein Universum, eine einzige durchwaltende Weltanalogie; und so ist es nur folgerichtig, wenn wir mit vollkommnem Zutrauen zu derselben auch über die „jenseitigen Dinge" den uns nöthigen Aufschluss im Diesseits suchen, weil sie schon da hineinwirken und dem Keime nach darin vorbereitet sind.

116. Wir haben im Vorhergehenden die Gegenstände der nächsten Untersuchung genau bezeichnet und ihre Ordnung bestimmt umschrieben. Eben daraus ergibt sich aber, dass wir dazu einer Anzahl von Hülfsbegriffen und von vorbereitenden Untersuchungen bedürfen, welche uns ins Weite und Ungewisse hinauszuwerfen drohen, wenn sie hier noch zu erledigen wären. Wir müssen daher gewisse, bereits ausgemachte Ausgangspunkte suchen, deren Begründung, womöglich, schon anderweitig gegeben ist. Aber im gegenwärtigen Zusammenhange kommen wir nicht unvorbereitet zu diesen Problemen. Wir dürfen hierbei die Ergebnisse unserer anthropologischen und psychologischen Untersuchungen voraussetzen, an sie anknüpfen und der speciellern Aufgabe des gegenwärtigen Werks gemäss sie weiterführen. *) Gerade in letzterer Beziehung ist eine Erinnerung am Orte.

Die leitenden Grundbegriffe, welche in der Anthropologie und Psychologie über das Wesen des Geistes und die Quelle seines Bewusstseins gegeben werden, sind zwar vollständig geeignet, um über die Möglichkeit einer persönlichen Fortdauer des Geistes mit bewahrter Identität seines Bewusstseins jeden Zweifel niederzuschlagen. Wie wir im Vorhergehenden zeigten, ist dies wissenschaftlich allein Erreichbare dennoch vollkommen genügend, um dem Menschen die positive Gewissheit seiner Fortdauer zu sichern, als Fortsetzung zugleich und als Gesammtertrag seines bisherigen Lebens. Denn nicht fortzudauern wie ein chemisches Atom, wie eine unveränderlich beharrende Substanz, sondern bewusst sich zu entwickeln und immer vertiefter aus den Gaben des Geistes sich zu entfalten, hat sich als seine innere Bestimmung und zugleich als seine Lust und die Quelle seiner Seligkeit ergeben.

*) Anthropologie, 2. Auflage, Leipzig 1860. Psychologie, I. Bd. Ebendaselbst 1864.

117. Aber mit dem Menschen im Einzelnen, mit dem Menschengeschlechte im Ganzen verhält es sich nach ihrem factischen Bestande keineswegs also, dass sie sofort an einer solchen fortschreitenden Beseligung theilzunehmen im Stande wären. Es bedarf fürwahr keines Versicherns oder Beweisens, dass die allermeisten Menschen unwürdig des Todes in seiner wahren Bedeutung die Welt verlassen, indem sie das Sinnenleben nicht in seinem eigentlichen Werthe benutzt, nicht es überwunden haben. Dies eben gibt jenem Begriffe der Fortdauer seine ernste, ja furchtbare Bedeutung, und darin liegt die ethische oder religiöse Seite des ganzen Problems, welche vom blos anthropologischen und psychologischen Standpunkt nicht berührt, noch weniger erledigt werden konnte, der nur den Menschen in seiner normalen Allgemeinheit zu erforschen hat. An die Kehrseite davon ist hier zu erinnern.

Wir sind nach unserer factischen Beschaffenheit durchaus nicht die ganzen ungebrochenen Menschen, welche einen rein geistigen Ertrag aus dem gegenwärtigen Dasein mit fortbrächten. Wir kommen beschädigt aus dem Kampfe mit dem Leben zurück: sinnliche Armseligkeiten und Schwächen haften an uns; Selbstsucht und Kleinmuth, überhaupt sittliche Trägheit hemmen unsere reinsten Vorsätze, und kaum der Beste kann von sich behaupten, dass er von dieser lähmenden Kraft des Negativen unberührt geblieben wäre.

118. Der Ernst des Todes, gerade bei dem Glauben an Fortdauer, liegt nun darin, und eben dies mag Manche veranlassen, dass sie diesem Glauben abgeneigt sind, ja ihn in der Menschheit zu vertilgen suchen; er liegt darin, dass auf unwiderrufliche Weise das innere Ergebniss des gegenwärtigen Lebens durch den Tod abgeschlossen wird. Der künftige Zustand ist das unentfliehbare Gericht des vorhergegangenen Lebens, und keine aus dem eignen Innern des Menschen stammende Macht ist im Stande, die geistige

Wirkung desselben auszulöschen, das zurückbleibende Gefühl des „Nichtseinsollenden", der „Reue" darüber, zu tilgen.

Wie eine etwas gründlichere Ethik zu zeigen hat, verhält es sich so im gegenwärtigen Menschenleben. Das Bewusstsein der steten Unangemessenheit unsers factischen Willens gegen den Grundwillen des Guten, der im „Gewissen" als das schlechthin vollkommene, heilige Wollen sich uns ankündigt, das Bewusstsein der „Sünde", können wir nicht aus menschlicher Kraft und Willkür in uns vertilgen. Das Gefühl der Entsündigung muss dem Menschen auf objective Weise, mit der Gewissheit einer innern Thatsache sich ankündigen und durch die wirklich in ihn eintretende Kraft der „Heiligung", der tiefsten Erneuerung des Willens, factisch überzeugen. Und so sind die Gefühle der Sünde, der Versöhnung, der Heiligung nicht etwa blos künstlich gemachte, einer historischen Orthodoxie zu gefallen ersonnene Vorstellungen, sondern allgemeine, psychisch-ethische Zustände, die keinem Menschen und keinem Menschenverhältniss sich unbezeugt lassen, wenn er aufmerksam auf sich sein will. Der Gedanke einer „Selbsterlösung" gehört zu den fratzenhaftesten und zugleich oberflächlichsten Selbsttäuschungen, welche der Mensch ersinnen konnte. *)

119. So verhält es sich mit dem gegenwärtigen Dasein des Menschen. In diesem Lichte muss daher auch das künftige Leben erscheinen, wenn der Mensch darin blos seinem selbstbereiteten Loose und seinen eigenen Kräften überlassen bliebe.

Aber auch hier vergönnt uns die Erfahrungsanalogie des diesseitigen Lebens eine tröstlichere Zuversicht zu fassen.

*) Wegen der durchgreifenden Begründung dieses wichtigen Lehrpunktes im Ganzen der Wissenschaft müssen wir auf unsere „Ethik" verweisen: II, 2. §. 176. S. 430 fg.

Wie der Mensch in diesem Leben nicht lediglich sich selbst überlassen bleibt und seinem irregewordenen Willen und Streben unwiderruflich verhaftet ist, sondern wie schon hier eine „göttliche" Leitung ihm zur Seite steht — göttlich, mehr als menschlich, weil sie ebenso sehr auf objective Weise sich bewährt in der weltgeschichtlichen Erscheinung einer durch die Menschheit sich hindurchziehenden Offenbarungsreligion, als sie durch das Innere oder Subjective des Menschen unaufhörlich zu uns spricht; — eine Leitung, welcher er nur sich hinzugeben hat, um vom lastenden Bewusstsein der eignen Sündhaftigkeit befreit zu werden: eben also, dürfen wir hoffen, reicht diese göttliche Macht mit ihren Gnadenveranstaltungen in das jenseitige Leben hinüber. Denn vor Gott und für die wahre Erkenntniss ist es die eine, ungetrennte Welt dort und hier, welche uns, nur sinnlich gefasst, in ein Diesseits und ein Jenseits auseinanderfällt.

Und diese Analogie, deren Folgerichtigkeit kaum zu verkennen ist, lässt zugleich nun auf das künftige Leben ein neues, noch höheres Licht fallen: es ist die ethische Bedeutung desselben. Es wird auch darum als die noch innigere Vertiefung des gegenwärtigen sich betrachten lassen, als Zustand der „Vergeistigung", wie Schelling sagt, weil der Geist, durch den Tod von der zerstreuenden Entäusserung ins Sinnenleben befreit, nur im eignen Innern weilend und damit ausschliesslich in sein Gemüths- und Phantasieleben vertieft (denn diese, so wird es sich zeigen, folgen ihm ins Jenseits nach), ungleich gesteigerter das Wohl oder das Wehe seines Zustandes empfinden muss, damit also auch ungleich empfänglicher sein wird für die Wirkung der „Reinigungen", welche dort ihm zubereitet sind.

Dies ohne Zweifel ist der wahre, der echt psychologische und auch ethisch zu rechtfertigende Sinn jener in der ältern christlichen Kirche aufbewahrten, übrigens uralten Vorstellung von den künftigen „Reinigungsörtern" der Seele, die eine spätere Glaubenslehre, in guter Absicht freilich, um

den eingetretenen Misdeutungen derselben entgegenzuwirken, aber aus unzureichenden dogmatischen Gründen, wie uns dünkt, verworfen hat.

120. Wichtiger und durchgreifender ist jedoch folgender Gesichtspunkt.

Schon hier tritt uns der Gegensatz zweier Elemente entgegen: dessen, was im menschlichen Wesen und menschlichen Vermögen an sich selbst liegt — worin nach unsern Nachweisungen die allgemeine Fähigkeit persönlicher Fortdauer und das Bewusstsein davon allerdings eingeschlossen ist —, und desjenigen, was als ein mehr als menschlicher Bestandtheil in jenes blos Menschliche sich herabsenkt, mit ihm sich verbindet und in dieser Vereinigung eben es über seine blos menschliche Beschränkung und Bedürftigkeit hinaushebt.

Goethe hat mit ahnungsvollem Ernste dies höhere, überall in der Geschichte durchschlagende Element das „anonyme" genannt, wol auch das „Dämonische" im Menschenleben. Wir können es, das Positive seiner Wirkungen mehr ins Auge fassend, das geschichtsbildende, geistig neuschöpferische Princip im Menschen nennen, ohne dessen Einwirkung in keiner Art menschlicher Cultur irgendein Fortschritt möglich wäre, wie dies die „Psychologie" ihres Orts erwiesen hat. *)

121. Gleichwie dies nun im Allgemeinen sich bewahrheitet, so muss es in besonderer Weise auch am menschlichen Unsterblichkeitsglauben sich bewähren; und dies ist der neue Gesichtspunkt, den wir bei der ganzen folgenden Untersuchung im Auge behalten müssen. Auch in der weltgeschichtlichen Entwickelung des Unsterblichkeitsglaubens wird sich jenes höhere, mehr als menschliche Element wiedererkennen lassen, welches in keiner Art menschlicher

*) Vgl. Psychologie, Bd. I. Allgemeine Schlussbetrachtung §. 367—396.

Cultur sich unbezeugt lässt. Wir haben dessen allgemeine Kriterien im Vorhergehenden (§. 41) zwar schon bezeichnet, aber erst hier kann es gelingen, den letzten entscheidenden Gedanken hinzuzufügen.

Dem blos anthropologischen Glauben an Fortdauer, der in allerlei phantastischen Vorstellungen und Gebräuchen sich verliert, müsse eine höhere göttliche Verheissung gegenübertreten, und zwar nicht abermals, wie dort, blos in Gestalt einer hypothetisch bleibenden Vorstellung oder als unbestimmte Hoffnung, sondern ausgestattet mit der objectiven Ueberführung durch eine Thatsache, durch ein historisches Ereigniss, welches zugleich seine innere, unwiderstehliche Beglaubigung für das menschliche Bewusstsein bei sich führt. So sagten wir dort (§. 41) in zunächst noch unbestimmter Weise.

122. Sehen wir nunmehr uns um unter den historischen Formen des Unsterblichkeitsglaubens, so kann es kaum zweifelhaft sein, in welcher Gestalt desselben allein jene innere Beglaubigung zu finden sei, worin sie bestehe, ja der menschlichen Natur und ihrer Bedürfnisse gemäss einzig und allein bestehen könne.

Der christliche Unsterblichkeitsglaube, und er allein unter allen weltgeschichtlichen Religionen, trägt in seinem durchaus ethischen Charakter das geforderte Kriterium. Seine objective Beglaubigung aber liegt eben darin, dass mit jener Verheissung auch thatsächlich die geistig sittliche Umschaffung des Menschengeschlechts von ihm ausgegangen ist, welche das Vermögen und die Kraft, im wahren Sinne unsterblich zu sein, im Menschengeiste entwickelt hat. Gleichwie das Christenthum zum ersten male den Menschen, das Menschengeschlecht der wahren geistigen Unsterblichkeit werth und fähig machte: eben also hat es zum ersten male den rechten Glauben an sie verkündigt. Und es konnte und musste dies, weil durch dasselbe dem Menschen zuerst die Kraft verliehen ist, in dieser ewigen Welt

des Geistes zu leben und durch sie selig zu sein. Verheissung und That fallen hier zusammen; denn das Christenthum ist nicht blos Lehre in menschlicher Weise, sondern mehr als menschliche, thatbegründende Macht, uns zu einem neuen Leben zu erwecken. Deshalb trägt auch seine Verheissung eine specifisch andere Beglaubigung in sich, als die irgendeinem menschlich gefundenen Wahrheitsgehalte zugestanden werden kann; denn sie geht Hand in Hand und ist Eins mit der Kraft, jene Verheissung zu erfüllen.

Dies erst ist der Schlusspunkt und der Gipfel des Unsterblichkeitsbeweises; und wie befremdlich oder unerwartet auch diese Gedankenwendung gar Vielen erscheinen möge, welche vor Anerkennung irgendeines Thatsächlichen eine Art instinctmässiger Abneigung hegen, weil damit der Eitelkeit und Eigenliebe selbsterdachten Meinungswesens eine Grenze gesetzt ist: das wenigstens muss von ihnen zugegeben werden, dass es als der einzig consequente Abschluss einer auf Objectivität dringenden Untersuchung gilt, in einer weltgeschichtlichen Thatsache die höchste Bestätigung für die Richtigkeit eines blossen Gedankenzusammenhangs zu finden. Wäre die Thatsache nicht schon vorhanden, wir könnten uns des Postulats einer solchen gar nicht entschlagen. Denn das begriffsmässige Verständniss ist überall und ganz nothwendig das Spätere, was zu der Thatsache sie erklärend und in ihrer Eigenthümlichkeit würdigend erst hinzutritt. So auch in dem hier gegebenen Falle.

Mit diesen Vorbegriffen und leitenden Gesichtspunkten ausgestattet, können wir nun der Reihe nach den einzelnen Problemen uns zuwenden, deren Ordnung im Vorhergehenden bezeichnet ist.

des Geistes zu leben und durch sie selig zu sein. — Verheissung und That fallen hier zusammen; denn das Christenthum ist nicht bloss Lehre in menschlicher Weise, sondern mehr als menschliche, thatbegründende Macht, uns zu einem neuen Leben zu erwecken. Deshalb trägt auch seine Verkündigung eine specifisch andere Beglaubigung in sich, als irgend einem menschlich gefundenen Wahrheitsgehalte zugestanden werden kann: denn sie geht Hand in Hand und ist Eins mit der Kraft, jene Verheissung zu erfüllen.

Dies erst ist der Schlusspunkt und der Gipfel des Unsterblichkeitsbeweises; und wie befremdlich oder unerwartet auch diese Gedankenwendung gar Vielen erscheinen möge, welche gegen Anerkennung irgendeines Thatsächlichen eine Art instinctmässiger Abneigung hegen, weil damit der Eitelkeit und Eigenliebe selbsterdachten Meinungswesens eine Grenze gesetzt ist: das wenigstens muss von ihnen zugegeben werden, dass es als der einzig consequente Abschluss einer auf Objectivität begründeten Untersuchung gilt, in einer weltgeschichtlichen Thatsache die höchste Bestätigung für die Richtigkeit eines blossen Gedankenzusammenhangs zu finden. Wäre die Thatsache nicht schon vorhanden, wir könnten uns des Postulats einer solchen gar nicht entschlagen. Denn das begriffsmässige Verständniss ist überall und ganz nothwendig das Spätere, was zu der Thatsache sie erklärend und in ihrer Eigenthümlichkeit würdigend erst hinzutritt. — So auch in dem hier gegebenen Falle.

Mit diesen Vorfragen und leitenden Gesichtspunkten ausgestattet, können wir nun der Reihe nach den einzelnen Problemen uns zuwenden, deren Gliederung im Vorhergehenden bezeichnet ist.

Zweites Buch.

Die metaphysische, anthropologische und ethische Begründung.

Παράγει τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου.
Paulus der Apostel.

Erstes Kapitel.

Die reale und die phänomenale Welt.

123. Von den verschiedensten Seiten hat sich bisher uns gezeigt, wie tief und unaustilgbar die Zuversicht zur innern Dauer unsers Wesens uns beiwohne und in wie vielen abgeleiteten Zeichen menschlichen Glaubens und menschlichen Verhaltens sie unwillkürlich sich verrathe.

Woher nun dennoch — so müssen zunächst wir fragen — der stets wieder auftauchende Zweifel, mit welchem die Reflexion dagegen Protest einlegt, der es überhaupt nöthig machte, nach ausdrücklichen „Beweisen“ für jene Wahrheit sich umzusehen und sie vor den Richterstuhl einer wissenschaftlichen Erörterung zu ziehen? Hier liegt fürwahr das Bedenken nur allzunahe, dass, wäre jene Ueberzeugung in der That etwas so Ursprüngliches und an sich Gewisses, wir solcher vermittelter Beweise für sie nicht im geringsten bedürfen würden.

Dies Bedenken erledigt jedoch sich vollständig, wenn wir das Ergebniss alles Bisherigen genauer erwägen.

Wir haben den Grund und eigentlichen Sitz jener Zwei-

fel hinreichend kennen gelernt: nicht das einfache Dass unserer Fortdauer, der schlichte Glaube an Unsterblichkeit enthält das Bedenkenerregende und Unbegreifliche für das reflectirende Bewusstsein, indem in diesem Gedanken an sich nichts Widersprechendes oder Ungereimtes liegt, sondern das Wie und Wo, die nähern Bedingungen derselben. Nur sofern wir um diese Frage forschend bemüht sind, statt reflexionslos dem einfachen Naturglauben sich zu überlassen, erheben sich uns Zweifel und Bedenken mannichfachster Art. Dann sind wir aber schon aus der Sphäre des Glaubens, der unmittelbaren Zuversicht, wie sie allerdings unaustilgbar der Reflexion in unserm Gemüthe wohnt, hinübergetreten in das Gebiet des Begriffs, des Forschens und Denkens. Hier kann in letzter Instanz nur die Reflexion, die freie Forschung den Ausschlag geben.

124. Wir können die Bedenken gegen das Wie der Fortdauer sämmtlich auf einen sehr einfachen Ausdruck zurückführen. Es ist zugleich auch der einzige statthafte Einwand, welchen die Reflexion, die Wissenschaft geltend zu machen vermag und stets geltend gemacht hat.

Es ist die Thatsache, dass während des Lebens die Seele in vollständiger und (wie es scheint) ausnahmsloser Abhängigkeit vom Leibe und seinen Veränderungen sich befindet; es ist im Tode der Schein eines völligen Verschwindens derselben, als das letzte und entscheidende Zeugniss jener unbedingten Abhängigkeit. Alle Bedenken im einzelnen sind von jeher aus dieser doppelten Quelle geflossen, und wir müssen zugeben, dass, wo sie einmal erweckt worden, sie durch den blossen Glauben nicht mehr niedergeschlagen werden können.

125. Suchen wir für diesen Gedanken mit allen seinen Consequenzen die prägnanteste wissenschaftliche Form, so können wir ihn nirgends schärfer, kürzer, erschöpfender und doch zugleich bescheidener, d. h. nicht über seinen ursprünglichen Werth gesteigert, dargestellt finden als bei

David Hume in seiner Abhandlung „über die Unsterblichkeit der Seele.“ *)

Hume zeigt sich bei allen seinen Untersuchungen weit weniger als Skeptiker im jetzt gebräuchlichen Sinne, der auf einen negativen Abschluss, auf entschiedene Leugnung irgendeiner Wahrheit ausginge, denn als nüchternen Empiriker, welcher mit unbestechlichem Gleichmuth den vorliegenden Thatbestand erforscht und den Werth der darauf begründeten Begriffe beurtheilt. Er zeigt überall, warum dieser nicht ausreiche, irgendein festes Erkenntnissresultat zu gewinnen; aber er drängt nicht auf ein entschieden abweisendes Ergebniss hin; er bleibt bei der Ungewissheit stehen und befeuert damit gerade die weitergehende Forschung.

So auch bei der hier vorliegenden Frage. Er ist weit davon entfernt, die Unsterblichkeit zu verneinen; er erklärt sie für eine wichtige, der Menschheit unentbehrliche Wahrheit (a great and important truth); er dankt es der göttlichen Offenbarung, dass sie diese Hoffnung dem Menschen gewähre, von welcher er sonst keine Gewissheit hätte. Wir wissen wohl, dass ihm dies zumeist als kluge oder als heuchlerische Accommodation ausgelegt worden, und seine Landsleute sind die ersten gewesen, in diesen Ton einzustimmen. Wir glauben seinen Sinn anders verstehen zu müssen, eben weil er mit scharfer und gewissenhafter Klarheit nicht mehr behauptet, als was seine Methode wirklich zu leisten vermag. Er bekämpft überall und in allen Instanzen, wesentlich darin übereinstimmend mit Kant, die Scholastik leerer Abstractionen und secundärer abgeleiteter Begriffe, überhaupt alles Transscendente und Metaphysische, um den Menschen im Theoretischen wie im Praktischen auf die Eingebungen seines ursprünglichen „Naturinstincts“ zu ver-

*) In den „Additional essays“ hinter seinem grössern Werke: „The natural history of religion.“ Siehe: The philosophical Works of D. Hume (Boston and Edinburgh), 1854, Vol. IV, S. 547—555.

weisen. Wer sodann, wie Er, Alles auf „Impressionen“ zurückführt und bei jedem in unserm Bewusstsein vorhandenen Begriffe der thatsächlichen Impression nachforscht, welcher sie entspringe, dem legt sich die Frage besonders nahe, was der Ursprung einer Vorstellung sein möge, die so allgemein und so unwillkürlich unser Gemüth beherrscht, wie der Glaube an die Fortdauer. Wir würden in der That seine nüchterne Umsicht am liebsten zum Richter nehmen über den Erfolg unsers Versuchs, gerade auf dem von ihm empfohlenen Wege des Thatsächlichen jener Frage ein neues Licht abzugewinnen.

126. Wir stellen sofort, nur in etwas veränderter Ordnung, seine Gründe gegen die Unsterblichkeit vollständig zusammen.

I. Nichts in der Welt zeigt einen ununterbrochenen Bestand und eine ewige Dauer. Alles vielmehr ist dem Wandel und Wechsel unterworfen; es entsteht und vergeht, wenn auch in sehr verschiedenen Zeitdimensionen. Selbst das Universum, soweit wir es kennen, nimmt theil an dieser Vergänglichkeit. Es widerspricht demnach aller Analogie, dass ein einzelnes Wesen, wie die menschliche Seele, welche zudem noch so grossen Schwächen und Unordnungen unterworfen ist, allein eine Ausnahme machen und unzerstörbar oder unsterblich sein sollte.

II. Wenn zwei Dinge so innig miteinander verbunden sind, dass auf Veränderungen des einen allemal entsprechende Veränderungen im andern erfolgen, so kann man nach aller Analogie schliessen, dass aus der Zerstörung des einen auch die Zerstörung des andern erfolgen werde. Eine solche innige Verbindung findet aber zwischen Körper und Seele statt; die Analogie fordert demnach anzunehmen, dass mit dem Tode des Körpers auch das Seelenwesen vergehen werde. Die Organe der Seele sind zugleich von körperlicher Beschaffenheit; was diesen afficirt, afficirt auch jene, und umgekehrt; was jenen stärkt oder schwächt, stärkt oder

schwächt auch diese. Die Existenz der einen hängt also auch mit der Existenz des andern unauflöslich zusammen; der Tod des einen wird daher auch die Vernichtung der andern in sich schliessen.

III. Man gibt ohne Bedenken zu, dass die Seelen der Thiere sterblich seien. Die thierische Seele ist aber der menschlichen so ähnlich, dass, was von jener gilt, höchst wahrscheinlich auch von dieser gelten werde.

IV. Wenn die Seele nach dem Tode fortdauern soll, muss sie auch vor diesem Leben existirt haben. (Ihre Postexistenz schliesst eine in irgendeinem Sinne zu denkende Präexistenz derselben in sich.) Vor dem gegenwärtigen Leben, ehe unser Körper sich bildete, haben wir indess keine Empfindung von unserm Dasein gehabt; es ist also wahrscheinlich, dass es auch nach dem Tode nicht anders sein werde.

V. Wir sind unvermögend, uns vom Zustande der Seele nach dem Tode irgendeine klare Vorstellung zu machen, weil er ausserhalb aller Analogien der Erfahrung liegt. Deshalb hören hier auch alle Beweisgründe der Analogie auf, die einzigen, welche in diesem Falle möglich sind. Von einem Zustande, der alle Erfahrung übersteigt, können wir weder in bejahender noch in verneinender Weise Etwas behaupten; er ist uns etwas völlig Incommensurables. „Nichts setzt daher in ein volleres Licht, wie vielen Dank der Mensch der göttlichen Offenbarung schuldig sei, als dass sie die grosse und wichtige Wahrheit von der Unsterblichkeit der Seele ihn lehrt, von welcher er auf keine andere Art vergewissert werden konnte.“ *)

*) A. a. O. S. 455. Diese Gesinnung wird bestätigt durch den Schluss seiner Abhandlung „über die Immaterialität der Seele“, wo er gleichfalls darlegt, wie seine Theorie zwar gegen die Anmassungen einer vermeintlichen Begriffsweisheit gerichtet sei, eben damit aber die Ansprüche der Religion und des natürlichen Menschensinnes in ungeschmälertem Werth hervortreten lasse. (Treatise of human nature, Book I, Part. IV. Works, I, S. 310.)

127. Ueberblicken wir den innern Zusammenhang und die Tragweite der eben vorgeführten Gründe und Bedenken, so wird von neuem die Bemerkung bestätigt, welche schon im ersten Buche (§. 112) sich uns aufdrängte: Es gibt keine Einzelgründe oder Einzelbeweise für die Unsterblichkeit, darum aber auch ebenso wenig gegen dieselbe. Die ganze Frage zerfällt in eine Reihe von Einzelproblemen und kann nur entschieden werden innerhalb einer umfassenden Wissenschaft vom Geiste in seinem Verhältniss zur Natur. Sofern es aber von hier aus gelänge, die Bedenken gründlich niederzuschlagen, welche soeben Hume uns so klar und bündig vorgeführt hat, würde der ursprüngliche Naturglaube, die unvertilgbare Zuversicht, mit welcher der Geist auf seine ewige Dauer vertraut, in sein eigentliches und unantastbares Recht wiedereingesetzt sein. Dadurch treten wir jedoch keineswegs in Widerstreit mit Hume's gesammter Denkweise, welcher gleichfalls nur, wie er oft genug ausdrücklich bezeugt, die falschen Vernünfteleien einer reflectirten Bildung hinwegräumen wollte, um den ursprünglichen „Vernunftinstinct" in seine Kraft und Wirksamkeit wiedereinzusetzen.

Dagegen müssen wir gleich anfangs Widerspruch einlegen gegen Hume's Behauptung, obschon er sie als unzweifelhaftes Axiom voranstellt (§. 126. I.): dass Alles entstehe und wieder vergehe „im Laufe der Zeit", dass selbst das Universum theilhabe an dieser Vergänglichkeit. Dies ist durchaus nur dem phänomenalen Anschein gemäss gesprochen, welchem die philosophische Betrachtung sich eben entwinden soll. Von diesem Standpunkt begründen und behaupten wir das grade Gegentheil: Nichts wahrhaft Reales entsteht „in der Zeit" und vergeht in derselben, sondern es wechselt nur seine Beschaffenheiten, was vom Sinnenbewusstsein als scheinbares Entstehen und Vergehen gefasst wird, welchen Schein die gründliche Erkenntniss eben beseitigt. Im phänomenalen, „vergänglichen" Dasein finden wir ge-

rade die Gegenwart und die Gewissheit einer nichtphänomenalen, unvergänglichen Welt von Realen.

128. Vor diesem höhern Standpunkte muss selbst Hume's so scharfgeschliffene Skepsis ihre Waffen niederlegen; denn von hier aus erscheinen auch seine übrigen Zweifelsgründe in völlig anderm Lichte. Sie sind das Beste, Concentrirteste, Wohlerwogenste, was vom Augpunkte des gemeinen Empirismus über den wichtigen Gegenstand gesagt worden ist; aber sie reichen nicht hinan bis zu jener Region von Betrachtungen, in welcher allein diese Frage entschieden werden kann.

So lange ununtersucht geblieben, was der (phänomenale) Leib in Wahrheit sei und worin die „Verbindung" zwischen Seele und Leib eigentlich bestehe, bleibt auch ungewiss, was nach der scheinbaren Sonderung beider im Tode von dem Einen wie von dem Andern „übrig" bleibe, was überhaupt der neue Zustand beider sei?

Das Gleiche gilt von dem Bedenken Hume's: dass, weil wir vor unserer Verbindung mit einem Sinnenleibe keine Empfindung von unserm Dasein gehabt, die Empfindungslosigkeit auch nach dem Tode stattfinden werde (§. 126. IV). Sind die Prämissen zu einem solchen Schlusse schon genügend festgestellt? Ist irgendwann der Beweis geführt worden, dass in der Verbindung des Geistes mit einem Sinnenleibe die einzige Bedingung und die eigentliche Möglichkeit seines Bewusstseins liege? Ist überhaupt die Frage nach dem ersten Grunde und Ursprunge des Bewusstseins, nach der eigentlichen „Bewusstseinsquelle" im Geiste, auch nur aufgeworfen, viel weniger erledigt worden von der bisherigen Wissenschaft?

So lange daher dies Alles noch undurchforschte Begriffsgebiete sind, kann überhaupt weder für, noch gegen solche Möglichkeiten eine definitive Entscheidung gegeben werden. Es genügt zu wissen, und schon diese Einsicht könnte höchst förderlich wirken: dass dem Standpunkte des Sinnenbewusst-

seins und der gemeinen Erfahrung alle jene Fragen völlig unzugänglich bleiben, dass sie, von seinen Prämissen aus beurtheilt, nothwendig zu Irrthum und Aberglauben führen müssen, mögen diese nun in Verneinungen oder in Behauptungen bestehen. Für diesen Bildungsstandpunkt gilt noch vollgenügend Hume's Rath, unzureichende Grübeleien abzuschwören und dem einfachen Naturglauben, oder auch dem an die „Offenbarung" sich zuzuwenden.

129. Alle diese Erwägungen geben uns nun die volle Veranlassung, auf die allgemeinsten Wahrheiten der metaphysischen Weltbetrachtung zurückzugehen und in ihnen den ersten Ausgangspunkt der Orientirung auch für die hier vorliegenden Probleme zu suchen.

Es ist metaphysisch vollständig erweisbar — wie sich zeigen wird, ist dies aber auch die feste Grundlage, auf welche allein die Physik in allen ihren Theilen ihre „exacte Forschung" aufzubauen vermag — und die Metaphysik hat den Beweis wirklich geführt: dass, um den endlosen, aber zugleich doch streng gesetzmässigen Wechsel vergänglicher Erscheinungen zu erklären, wie die „Sinnenwelt" ihn darbietet und wie er auch im Reiche des Bewusstseins stattfindet, eine geschlossene Anzahl unvergänglicher Weltsubstanzen angenommen werden müsse, welche durch ihre wechselnden Verbindungen und Trennungen das Phänomen jener Vergänglichkeit erzeugen, während sie an sich selbst unvergänglich und unzerstörbar verharren. Die wahren Ursachen fallen daher gar nicht in den Bereich der sinnlichen Erscheinung; denn diese ist selbst nur das Product von Wirkungen, welche von unsinnlichen und unvergänglichen Wesen ausgehen. Im Reiche des eigentlichen Geschehens findet kein Entstehen und keine Vergänglichkeit statt.

Diese Einsicht, welche schon im Vorhergehenden sich uns ergab (§. 110), ist als die Grundbedingung für alles Folgende niemals aus den Augen zu lassen. Es ist gewisser-

massen in ihre Anschauungsweise sich einzuüben, sodass sie der bleibende und unverrückbare Augpunkt unsers gesammten Erkennens wird. Denn mit ihr sind wir erst aus dem Gebiete des Scheines und der scheinbaren Ursachen in die Welt des Wahren und der wahrhaften Gründe eingerückt, aus der oberflächlichen Empirie zur Erforschung der wirklichen Dinge vorgedrungen.

130. Daraus folgt zugleich noch ein Weiteres. Das Sichtbare, Palpable in der Natur ist selbst nur die Wirkung eines an sich Unsichtbaren, Nichtpalpablen, das Sinnliche ist seinem Wesen nach ein Un- oder Uebersinnliches. Greiflicher Stoff, sichtbare Materie und Reales, Wesenhaftes sind direct entgegengesetzte, wechselseitig sich ausschliessende Begriffe. Das Materielle ist nicht das Reale, das Reale an sich selbst nicht materiell, weil dies blos phänomenale Wirkung immaterieller, übersinnlicher Wesen und Ursachen sein kann.

Hiermit ist der Lehre von der „ewigen Materie" im Sinne heutiger Stoffphilosophen, die mit den Grundsätzen wahrer Physik im grellsten Widerspruche steht, völlig der Boden entzogen, indem aufs Deutlichste sich zeigt, dass sie mit ihren Vorstellungen von „Stoff" und „Stoffmischung" den Kern des eigentlich Realen und der wahrhaften Ursachen nirgends erreichen, sondern ganz im Einverständnisse mit dem gewöhnlichsten Sinnenaberglauben, im blos Phänomenalen herumtappen.

Ganz anders ist das Verhältniss der wissenschaftlichen Physik zu dieser Wahrheit. Wenn die neuern Physiker der weit überwiegenden Mehrzahl nach zu der Lehre von den „Atomen" sich bekennt, so verstehen sie darunter, nur in einer, metaphysisch betrachtet, ungenauen und der Verbesserung bedürftigen Ausdrucksweise, völlig Dasselbe, was wir soeben im Namen der Metaphysik behaupteten. Die „Atome" sind auch nach ihrer ausdrücklichen Erklärung unsinnliche Wesen, die an sich unsichtbaren und beharr-

lichen Gründe der sichtbaren und wechselnden Körper. Sie sind daher ein „metaphysischer“, jenseits aller unmittelbaren Erfahrung fallender Begriff, dessen Erforschung daher nicht mehr Sache der Physik als solcher sein kann, welche besser gethan hätte, diese Erforschung gleich ursprünglich der Metaphysik zu überlassen, statt mit dieser in einen unfruchtbaren und niemals zu beendenden Streit über die letzten Gründe der sichtbaren Materie zu gerathen. Doch dürften die neuesten Verhandlungen in Betreff dieses Verhältnisses jeden Zweifel über die wahre Beschaffenheit der Sache verscheucht haben. Wir verweisen darüber an das in der „Anthropologie“ Gegebene.*)

131. Es leuchtet ein, dass dadurch auch eine von Grund aus veränderte Ansicht vom „Leibe“ und seinem Verhältniss zur Seele entstehen muss. Der Leib nach seiner unmittelbaren sinnlichen Auffassung gehört unbezweifelt der phänomenalen Welt an. Das eigentlich Reale, welches seiner sinnlichen Erscheinung zu Grunde liegt, ist dagegen selbst unsinnlicher, unsichtbarer Natur, also durchaus verwandt und ebenbürtig dem Geiste, von welchem es nicht mehr dualistisch durch eine unvermittelte Kluft getrennt ist. Es bedarf nun nicht mehr des schwierigen und eigentlich unverständlichen Begriffs einer „Verbindung“, Zusammenfügung vom Geist und Leib als zweier, sondern gar wohl lässt sich die Ansicht fassen, welche allein der Erfahrung von der durchgängigen Einheit und Untheilbarkeit des Menschenwesens entspricht, dass dies Einheitswesen in seiner empirischen Erscheinung nur nach zwei Seiten der Betrachtung sich darbiete: dass es Leib sei, ganz und untheilbar, sofern es der phänomenalen Welt angehöre und in sichtbaren Wirkungen hervortrete, Geist aber, ebenso ganz und ungetheilt, sofern

*) Anthropologie, 2. Aufl. 1860. Buch II, Kapitel II. Die mechanische Atomistik und die metaphysische Construction der Materie. §. 88—95.

es der Grund sei jener phänomenalen (leiblichen) Erscheinungen, in denen es nur Sich, sich aber vollständig in seiner (bleibenden und wechselnden) Eigenthümlichkeit abbildet.

Wie nun auch die weitere Untersuchung dies Verhältniss näher aufklären, tiefer begründen möge: so viel erkennt man schon jetzt, dass der Mensch, gerade als „Geist" oder als „Seele", nicht mehr der Phänomenalwelt angehöre, sondern den Realwesen beizuzählen sei, auf welche der Begriff sinnlichen Entstehens und Vergehens keine Anwendung mehr leidet; so wenig als wir bei einem einfachen chemischen Stoffe behaupten, wenn er mittels veränderter chemischer Verbindung in neuer Gestalt erscheint, dass er hier erst entstanden, oder wenn eine bestimmte Verbindung gelöst, dass er nunmehr aufgehört habe, zu existiren.

132. So ist es nur ein identischer Satz, wenn wir behaupten: dass der Geist, eben weil er als bleibender Realgrund wechselnder phänomenaler Wirkungen sich zeigt, darum auch nicht an der Existenzialform des Phänomenalen, Entstehen und Vergehen, theilnehmen könne. Wie er existiren muss vor seinem phänomenalen Auftreten (dies „Vor" in causaler Bedeutung genommen), eben also ist kein Grund, ihn als nichtexistirend zu denken, weil eine bestimmte Erscheinungsweise desselben verschwunden ist. Zu diesem Zugeständniss muss sich selbst der Physiker bekennen, sofern er nur seinen eignen Grundsätzen getreu bleiben will.

Ist indess durch solche Sätze Etwas geleistet, was man einem Beweise für die „Unsterblichkeit" des Menschengeistes gleichstellen könnte? Wir müssen mit Ja darauf antworten und mit Nein.

Ja; denn völlig unzweifelhaft wird durch diese Gesammtauffassung der Geist der Sphäre der vergänglichen Erscheinungen entrückt und in die Welt der ewigen Realwesen aufgenommen. Dabei beachte man wohl den eigentlichen Sinn

und die Tragweite dieser Sätze. Nicht wird der Geist in einem ungenügenden, nur halbwahren Spiritualismus der „Natur“ entgegengestellt oder, wie man sich ausdrückt, „über sie erhoben“ — denn die Natur selbst nach ihren Realgründen gehört der ewigen und unsichtbaren Welt an — sondern er wird zusammt dem, was Reales an den Naturerscheinungen ist, der vergänglichen Scheinwelt entzogen, welche durch Geburt und Tod ein äusseres Recht an ihn gewonnen zu haben schien.

Zu einem Nein aber müssen wir uns insofern bekennen, indem diese dem Menschengeiste vindicirte innere Ewigkeit und Unverwüstlichkeit noch keineswegs den Begriff der Einzelpersönlichkeit, des individuellen Geistes in sich schliesst. Es ist eben die Frage, und von jenen Prämissen aus die noch offene Frage: ob der Menschengeist als Individualwesen (und nur also bietet er sich uns im ganzen Bereiche der Erfahrung) den realen Weltsubstanzen beizuzählen sei, oder ob er selbst der Phänomenalwelt angehöre, sei es als Product zusammengesetzter Wirkungen (wir sind dieser Hypothese im Vorhergehenden schon begegnet), sei es als vorübergehende Erscheinung eines allgemeinen, an sich unpersönlichen Pneuma. (Auch diese Auffassung hat ihre gewichtigen Vertreter gefunden.)

Erst wenn durch tieferes Eindringen in das Wesen und das Bewusstsein des Einzelgeistes jene Instanzen sich als unbegründet erwiesen haben, darf der Ausspruch gewagt werden: dass der Einzelgeist selbst den ewigen Realwesen beizuzählen sei.

133. Zu diesem Behufe wird es nöthig sein, genauer als es im Bisherigen geschehen, abzuscheiden, was die Grenze sei zwischen der Real- und Phänomenalwelt, oder bestimmter: was als eigentliche Quelle der letztern anzusehen sei. Erst dadurch lässt sich mittelbar auch die Frage erledigen: in welches dieser beiden Gebiete der Individualgeist falle, ob er erst entstehe auf dem Augpunkte

der Phänomenalwelt (was dies bedeute, wird sogleich erhellen); oder ob er selbst theilnehme am Produciren derselben, mithin sein Wesen und seinen Ursprung jenseits derselben, in der Reihe der Realwesen habe?

Es ist die durch Physik, Physiologie und Psychologie gemeinsam begründete Einsicht, dass der ganze Inhalt unserer Sinnenempfindungen von lediglich subjectivem Charakter sei und das wahre Ansich der Realwesen und ihrer Eigenschaften gar nicht auszudrücken vermöge. Die Gesammtheit dessen, was wir Sinnenwelt nennen, ist nur das gemischte Product zweier selbständiger Factoren: der objectiven Realwesen, welche mittels unsers Organismus auf unsern Geist einwirken, und der selbständig darauf reagirenden Gegenwirkung des letztern.

Daraus folgt aber für die eigene Beschaffenheit des Geistes eine neue entscheidende Begriffsbestimmung. Es wäre in völligem Widerspruch mit jenem Thatbestande, den Geist den blos phänomenalen Dingen beizuzählen, und dies bedeutet zugleich: ihn in den Kreis des sinnlichen Entstehens und Vergehens herabzuziehen: so gewiss er am Produciren dieser phänomenalen Welt den wichtigsten, ja hälftigen Antheil hat.

Mit andern Worten: Der Geist kann selbst nur als übersinnliches, dem Bereiche phänomenalen Entstehens und Vergehens entnommenes Realwesen gedacht werden, weil die gesammte Sinnenwelt mit ihrem phänomenalen Wechsel selbst erst auf dem Augpunkte seines Bewusstseins entsteht und nachweisbares Product dieses Bewusstseins ist, jenseits deren daher, neben den andern Realwesen, auch sein eigenes wahrhaftes Wesen fallen muss.

134. Die allgemeine, durch Metaphysik erwiesene, von der Naturwissenschaft in allen ihren Folgen anerkannte Wahrheit: dass Nichts vergehen oder in seiner Grund-

beschaffenheit verändert werden könne, dem überhaupt Existenz und eigenthümliche Wirksamkeit zugestanden werden muss —, diese Wahrheit hat nun selbstverständlich auch volle Geltung für die Psychologie. In diesen Zusammenhang aufgenommen, wird daher der Satz: dass dem Geiste nicht nur übersinnliche Wesenheit, sondern auch übersinnliche Dauer beizulegen sei, nichts Befremdliches mehr haben. Denn sicherlich ist doch das Geringste, was man dem Menschengeiste, erweislich dem vollkommensten unter den Wesen, die im Umkreise unserer Erfahrung liegen, zugestehen darf, dass ihm dieselbe innere, jenseits alles Phänomenalen liegende Dauer zukomme, welche einem jeden physikalischen Atome, jeder Dynamide der Natur beigelegt werden muss. Und so ist es eines der wunderlichsten Misverständnisse, wegen des Bestandes und der Dauerbarkeit unsers Seelenwesens mehr in Zweifel zu sein, als wegen der Beharrlichkeit irgendeines Naturelements. Es ist ein so einfacher, so unwiderstehlich einleuchtender Gedanke, dass das wahrhaft Seiende und Wirkende nicht von selbst aufhören könne zu sein und zu wirken, dass es zwar in andere Formen des Seins und des Wirkens eingehen könne, aber nach dem allgemeinen „Gesetze der Beharrung der Kraft“, in der Substanz seines Seins und im Grundmaasse seiner Kraft unveränderlich verharren müsse. *)

135. Hier nun leuchtet ohne Mühe ein, dass im ganzen Bereich dieser Betrachtungen nicht die mindeste Veranlassung liege, zwischen Individual- und Allgemeingeist eine Grenze zu ziehen oder eigentlicher noch: hinter den Individuen und statt ihrer die Gegenwart und Wirkung eines Universalgeistes, als des eigentlich in ihnen Substantiellen, zu vermuthen und so die Realität des Individualgeistes überhaupt in Zweifel zu ziehen.

*) Vgl. Allgemeine Sätze aus der Psychophysik §. 1—13 in der Einleitung zur Psychologie, 1864.

Im Gegentheil: das Universalistische liegt offenbar auf der entgegengesetzten Seite. Wir wissen innerhalb des Sinnenbewusstseins lediglich von Individualgeistern, als den Trägern desselben. Aber die Form dieses Bewusstseins ist für alle Individuen schlechthin die gleiche; denn für sie alle gibt es nur dieselbe Sinnenwelt. Das Sinnenbewusstsein als solches ist universalistisch. Was dagegen ein Individuelles in dasselbe hineinbringt, ist allein das eigenthümliche Gefühl und der Trieb, welche von Sich aus der Individualgeist jener Allen gemeinsamen Sinnenwelt gegenüberstellt, wodurch er selbstständig mit ihr gebart und seinen individuellen Willen umgestaltend ihr aufdrückt, insofern also das Sinnenbewusstsein auch für die übrigen an ihm theilnehmenden Geister verändert oder individualisirt.

Wir werden mithin Veranlassung finden, von hier aus umgekehrt die Realität des Individualgeistes zu betonen, da er gerade als Urheber eigenthümlicher Wirkungen sich zeigt innerhalb eines Allgemeinen, welchem er nicht nur als selbständiges Princip sich entgegenstellt, sondern auch als innerlich überlegene Macht sich bewährt, indem alles Neue in der Sinnenwelt nur durch individuellen Willen in sie hineingebracht wird. Die Wirkungen des Geistes, wie er von hier aus der Sinnenwelt gegenüber sich darstellt, sind nur individuellen Ursprungs; sie bestätigen somit die Wahrheit und Realität des Individualismus.

Wir finden demnach bisjetzt nicht den geringsten Grund, welcher uns abhalten könnte, den allgemeinen Beweis von der innern Ewigkeit und Unverwüstlichkeit des Geistwesens, den wir im Vorigen führten (§. 132. 133), direct und ausschliesslich auf den Individualgeist anzuwenden; denn alle Gründe, welche dafür sprechen, finden gerade Bestätigung am Begriffe des Individualgeistes, wie das unmittelbare Selbstbewusstsein ihn uns zeigt. Wir müssen sogar im gegenwärtigen Zusammenhange es ablehnen, der Hypothese eines universellen Pneuma (vgl. §. 132 Schluss) überhaupt

Realität zuzugestehen, da bis hierher zur Annahme eines solchen durchaus noch kein Motiv sich ergeben hat.

136. Dennoch müssen wir auch jetzt noch in Abrede ziehen, dass mit jenen Gründen allein ein Beweis für die „Unsterblichkeit" des Geistes gewonnen sei. Wir haben bereits im Vorhergehenden nachdrücklich hervorgehoben, dass solche metaphysische Dauer oder Unzerstörbarkeit jedes Real- und darum auch des Seelenwesens mitnichten schon dem Begriffe der Unsterblichkeit gleichzuachten sei, wie sie für den menschlichen Geist allein Werth und Bedeutung hat. Diese schliesst als nothwendige Nebenbedingung die Erhaltung der Persönlichkeit und der Identität ihres Bewusstseins in sich, kurz, die Gewissheit eines bewussten Zusammenhangs zwischen dem gegenwärtigen und dem zukünftigen Leben, in welches wir den Gesammtertrag unsers bisherigen Daseins unverkürzt mit hinüberzunehmen erwarten dürfen.

Für die Denkbarkeit einer solchen „persönlichen" Fortdauer bedarf es noch ganz anderer Bedingungen, als die in jener blos abstracten Auffassung der Frage uns geboten werden.

Das Substantielle, Wesenhafte des Geistes sei zugleich das Beharrliche, Unzerstörbare in ihm, hat sich gezeigt. Aber mit Recht muss gefragt werden: worein gerade dies zu setzen sei, da im Leben des Geistes, wie die Erfahrung es uns bietet, so viel entsteht und wieder verloren geht, was wir von seinem Wesen völlig abzulösen oder für ein ihm Fremdes zu achten nicht im Stande sind. Was ist daher der unvertilgbare Rest, der innerlich beharrende Grund in jenem phänomenalen Wechsel geistiger und bewusster Zustände?

Diese Frage ist nur durch Psychologie, nicht mehr durch blosse Metaphysik zu entscheiden, d. h. nur der Inhalt unsers Selbstbewusstseins enthält die Prämissen zu ihrer Lösung.

Hiermit ist der Nerv der Untersuchung an eine andere Stelle gerückt. Nicht die dumpfe, monotone Dauer des Seelenwesens nennen wir Unsterblichkeit. Sie kann in Wahrheit nur in der Fortdauer unsers Bewusstseins bestehen. Und so verwandelt sich das bisherige Problem vielmehr in die psychologische Frage nach dem Ursprunge und der Quelle des Bewusstseins in uns. Erst nach Entscheidung dieser Frage lässt sich weiter ermessen: ob es wahrscheinlich sei, dass auch im Tode die Continuität unsers Bewusstseins erhalten bleibe?

Dieser, wie man sieht, den bisherigen Unsterblichkeitstheorien gegenüber völlig neue Gesichtspunkt ist doch von der Art, dass er einer objectiven und entschiedenen Erledigung fähig ist, wenn auch nur durch theilweise Umbildung der bisherigen Psychologie. Die Frage nach der eigentlichen Quelle des Bewusstseins in unserm Geiste schweift nicht ab in die transscendenten Regionen eines unerforschbaren Jenseits; sie hat es mit dem Geiste in seinem gegenwärtigen Zustande zu thun. Vielleicht aber, dass sie bei dieser Erforschung zugleich neue feuerbeständige Elemente in ihm entdeckt, deren der Tod uns nicht berauben kann, weil der (äussere) Leib sie nicht erst in uns hineingebracht hat.

137. In Betreff der Frage nach dem innern Grunde des Bewusstseins und der psychischen Erscheinungen überhaupt hat sich eine doppelte Auffassung ausgebildet, die wir, um vorerst nur ihren Gegensatz in prägnantem Ausdruck zu fixiren, die atomistische und die monistische nennen wollen. Es wird sich ergeben, warum keine von beiden genüge und warum eine höhere, dritte angestrebt werden müsse, die wir vorerst als die monadologische bezeichnen.

Die atomistische Ansicht sucht das Bewusstsein und die psychischen Erscheinungen als das Product einer Zusammenwirkung mannichfacher Ursachen zu erklären, deren letzter Grund in gewissen einfachen Substanzen (Stoffen)

gefunden werde. Was wir „Seele" nennen, als Träger dieses Bewusstseins, und für ein Einfaches, Untheilbares halten, ist vielmehr das Ergebniss sehr complicirter Vorgänge und zusammengesetzter Ursachen, welche hinter unser Bewusstsein fallen, eben weil sie dies Bewusstsein erst hervorbringen.

Gegen diese Auffassung darf zunächst bemerkt werden, dass eine innere, im betrachteten Gegenstand selbst liegende Veranlassung dazu durchaus nicht vorhanden sei, dass ganz im Gegentheil das Phänomen von der Einheit des Bewusstseins einen entschiedenen Protest gegen dieselbe einzulegen scheint. Es müssen daher andere Gründe sie empfohlen haben.

Und so findet es sich auch. Veranlassung dazu gaben nicht psychische, sondern rein physiologische Gründe, und die Hauptvertreter dieser Ansicht finden wir nicht unter den Psychologen, sondern unter den Physiologen und denen, welche die Psychologie als einen blossen Anhang der Physiologie betrachten zu können sich überredet haben. Wir charakterisiren die atomistische Ansicht in ihren Hauptzügen und nach ihren Hauptgründen. *)

138. Je genauer und sorgfältiger die neuere Anatomie in den Bau des Hirns und Nervensystems eingedrungen ist, desto mehr hat sich ihr die Unmöglichkeit gezeigt, in althergebrachter Weise an einen „Sitz" der Seele in einem besondern Hirntheile, kurz, an ein einzelnes Centralorgan derselben zu denken. Umgekehrt hat sich immer entschiedener gezeigt, dass Hirn und Nervensystem in ihrer Gesammtheit ein zusammenhängendes System von untergeordneten Centralorganen bilden, deren jedem, wenigstens bis zu

*) Wir verweisen dabei, namentlich in Betreff des Thatsächlichen, auf welches wir hier uns berufen, auf unsere Kritik des Materialismus (in der Anthropologie, Buch I, Cap. III, §. 29—44) und auf die „Anthropologischen Ergebnisse als Einleitung zur Psychologie", Abschnitt V und VI, §. 60—76 (Psychologie S. 53—68).

einem gewissen Grade erweislich, eine specifisch psychische Function (eine eigenthümliche „Seelenthätigkeit“) zukomme. Und so hat sich nach dieser anatomisch begründeten Auffassung die Vorstellung einer Mehrzahl von „Seelensitzen“ oder „Bewusstseinsorganen“ gebildet.

Genügte es nun, wenigstens für eine oberflächliche psychologische Reflexion, dasjenige, was man sonst „Seele“ nannte, lediglich als den Inbegriff der bewussten Zustände des Organismus, im Gegensatze zu den bewusstlos bleibenden („leiblichen“) zu bezeichnen: so war damit das bisher angenommene Verhältniss zwischen Seele und Leib aus dem Grunde verändert.

Der Satz schien erwiesen: dass die „Seele“, d. h. die Gesammtheit der bewussten Zustände, nur das Product und die Gesammtwirkung von Hirn und Nervensystem in seinen Bewusstsein erzeugenden Organen sein könne. Sie selbst besteht gar nicht als Einzel- und Eigenwesen, sondern sie ist lediglich die „Summe“ oder „Resultante“ jener Bewusstsein erzeugenden Wirkungen des Hirns.

Daraus folgt endlich nach der vorigen Unterscheidung zwischen realem und phänomenalem Sein (§. 129 fg.), dass die Seele, der Geist, als reales, substantielles Wesen gar nicht vorhanden, sondern dem blos Phänomenalen, den vergänglichen Erscheinungen beizuzählen sei, worin zugleich der bündigste Beweis gegen jede Art des Unsterblichkeitsglaubens enthalten wäre.

Bekannt sind die weitern Ausführungen dieser Sätze in der eigentlich materialistischen Lehre, welche die psychologischen Consequenzen daraus gezogen hat, die auf den entschiedensten Sensualismus hinauslaufen. Auf diese, die psychologische Seite der Frage, gehen wir indess an gegenwärtiger Stelle nicht weiter ein, indem es vollständig hinreicht, auf unsere Kritik des Materialismus (in dem schon angeführten Abschnitte der „Anthropologie“) zu verweisen,

welche Schritt vor Schritt die Ungenüge des ganzen Princips und den Widersinn der einzelnen Erklärungsversuche aufgewiesen, überhaupt die Unmöglichkeit dargethan hat, das Grundphänomen des Bewusstseins und Selbstbewusstseins aus materialistischen Prämissen zu erklären.

139. Hier interessirt uns vorerst die andere Seite der Frage, die Bedeutung des physiologischen Ergebnisses, dessen wir soeben gedacht (§. 138).

Wenn es aus anatomischen Gründen mit einer ans Unmögliche grenzenden Unwahrscheinlichkeit behaftet bleibt, einen einzelnen Mittelpunkt im Hirn und Nervensystem aufzufinden, in welchen alle Sinnenempfindungen concentrisch zusammenströmen, aus welchem umgekehrt alle Willenswirkungen sich verbreiten könnten, den wir also deshalb als einziges Centralorgan der Seele zu bezeichnen vermöchten, was folgt eigentlich aus dieser Thatsache und was sind die falschen Folgerungen daraus?

Wir werden dabei unwillkürlich an das bekannte Wort eines berühmten Astronomen erinnert und an die gleich falsche Deutung, welcher er dabei sich hingab. Gleichwie Laplace behauptete, er habe das ganze räumliche Universum durchforscht, aber an keiner Stelle desselben die leitende Gottheit entdeckt, ebenso könnte in völlig zutreffender Vergleichung der Physiolog sagen, dass nirgends im Organismus ein anatomischer Mittelpunkt zu finden sei, in den man die „Seele" einzuschliessen im Stande wäre. Ist damit in beiden Fällen über die Existenz oder Nichtexistenz jenes centralisirenden Wesens das Geringste entschieden?

Während jedoch die dumpfe Vorstellung, dass die Gottheit von irgendeinem localen Punkte aus das übrige Universum beherrsche, niemals hat Wurzel fassen können und schon in dem nothwendigen Gedanken göttlicher Allgegenwart und Allwirksamkeit ihre Berichtigung gefunden hat; eben also hätte auch ein analoges Correctiv das völlig erfahrungswidrige Vorurtheil eines blos äusserlichen, auf eine einzelne Stelle

beschränkten Zusammenhangs zwischen Leib und Seele beseitigen können.

Die anatomisch-physiologischen Thatsachen erweisen das directe Gegentheil dieser Annahme. Das ganze Cerebrospinalsystem in seiner ungetheilten Zusammenwirkung ist als Seelenorgan zu betrachten, kein blos einzelner Theil desselben ausschliessend vor den übrigen.

Gerade dies aber enthält den stärksten und unwiderlegbarsten Beweis für die Nothwendigkeit eines vom Organismus unabhängigen Seelenwesens, dessen Wirkung zugleich nicht an eine einzelne Stelle gebannt ist, welches vielmehr seinen ganzen Organismus, das gesammte System seiner Organe gleichmässig durchwohnt und erst durch seine centralisirende Macht dieselben zu geordneter Zusammenwirkung vereinigt.

140. Wir müssen jedoch bei diesem Beweise wohl unterscheiden, was Resultat blos physiologischer Beobachtung sei, und was das Ergebniss der Schlüsse aus jenem Beobachteten. Will man hartnäckig den „Menschen" nur in der Gesammtheit seiner Leibestheile und Leibeswirkungen suchen — der Materialismus thut dies und bringt eben dadurch seine Ungereimtheiten zu Stande —, so wird man niemals auf eine „Seele" stossen, die ja in keinem Falle unter die sichtbaren Dinge gehört. Man materialisirt, entseelt damit den Menschen, nicht infolge von positiven Gründen und Beweisen, sondern völlig willkürlich durch die blosse Weigerung, über das Sichtbare, Handgreifliche hinauszugehen, von dem äussern Apparate zu den innern Wirkungen desselben sich zu erheben.

Erwägt man dagegen die weitere, gar nicht zu umgehende Frage, wie jenes System geschiedener Organe und Functionen zu wirken vermöge, um die Einheit eines Organismus und darin zugleich die Einheit des Bewusstseins hervorzubringen und zugleich dauernd zu erhalten,

d. h. schliesst man aus den äussern Thatsachen auf die innern Bedingungen ihrer Wirksamkeit, so ergibt sich daraus der geforderte Beweis für die Existenz eines vom Organismus unabhängigen Seelenwesens.

Die physiologische Beobachtung reicht nur soweit zu zeigen: dass die „Seelenwirkungen", d. h. die Functionen, die von Bewusstsein begleitet sind und theils als Empfindung und Gefühl, theils als Denken und Willen sich unterscheiden lassen, — anatomisch an ein System verschiedener Organe vertheilt sind, für welche ein äusserlich centralisirendes Organ sich nicht mehr auffinden lasse. Mit diesem rein empirischen, aber durch Beobachtung völlig zu erledigenden Ergebniss hat sie ihre Aufgabe vollendet, welche dennoch zugleich in ihren mittelbaren Folgen für die Seelenfrage selbst als eine sehr wichtige und belangreiche sich erweist.

Denn von hier aus wird jede Art atomistischer Auffassung des Seelenwesens (§. 137) als durchaus unzureichend direct und vollständig abgewiesen. Gerade die Nichteinheit, die Decentralisation, welche der äussere Nervenapparat in Hirn und Rückenmark für sich selbst darbietet*), nöthigt gebieterisch, ihm gegenüber, aber zugleich innerhalb desselben wirksam, eine centralisirende, ordnende Macht, ein einendes Princip anzunehmen, welches wir nur „Seele" nennen können, weil es nicht mehr, gleich jenem organischen Apparate, unter die sinnlich wahrnehmbaren Dinge zu rechnen ist, sondern lediglich durch seine unsichtbaren Wirkungen sich kundthut.

*) Wir bitten den Leser, in diesem Betreff sich genauer mit dem Thatsächlichen bekannt zu machen, wie es aus den neuesten Untersuchungen in den „Anthropologischen Ergebnissen" (Psychologie, Einleitung §. 50—59) und in den dort angeführten Werken zusammengestellt Erst an der Macht der Decentralisation kann die Nothwendigkeit eines centralisirenden Elements abgemessen werden.

Eben damit folgt aber auch, dass dies unsichtbar einende Princip im sichtbaren Organismus nicht mehr, wie dieser, den phänomenalen Dingen angehören könne, sondern den realen, substantiellen Wesen beizuzählen sei; denn was als sichtbarer Stoff, als greifbare Materie sich darstellt, nur das — so hat sich schon gezeigt (§. 129) — ist von phänomenaler Beschaffenheit; es ist die Wirkung unsinnlicher Substanzen.

141. Endlich ergibt sich daraus schon in summarischer Weise das rechte Verhältniss von Leib und Seele, welches ebenso alle blos dualistischen Vorstellungen ausschliesst, als es der materialistischen Vorstellungsweise direct entgegentritt. Die Seele ist ihrem Wesen nach durchaus unterschieden von ihrem phänomenalen Leibe (bleibt ihm „transscendent“); denn sie ist eine unsinnliche Substanz. In ihrem Wirken dagegen ist sie Eins mit ihm (ist ihm „immanent“), durchwohnt und durchwirkt ihn, so gewiss der Organismus in allen seinen Functionen ihrer ordnenden, centralisirenden Macht bedarf.

So hat sich schon aus physiologischen Gründen die atomistische Seelenlehre als ungenügend erwiesen. Es ist überhaupt ein Widerspruch, die Einheit des Organismus, wie dieselbe während seiner ganzen Dauer sich behauptet, für die blosse Resultante zusammengesetzter Wirkungen zu halten. So gewiss diese Einheit erfahrungsmässig als beharrliche sich zeigt und zwar als das einzig Beharrende den Organismus innerhalb aller seiner Wandlungen begleitet, kann sie nicht wiederum als Effect zusammengesetzter Wirkungen erklärt werden, welchen sie vielmehr umgekehrt als Bedingendes (nicht zeitlich, aber causal) vorangeht. Die Verwechselung dabei ist von der gröbsten und handgreiflichsten Art, indem man versucht, die Ursache aus ihrer sichtbaren Wirkung zu erklären, wodurch das wahre Causalverhältniss geradezu umgekehrt wird. Die entgegengesetzte Schlussfolgerung ist allein berech-

tigt, dass, um zu erklären, wie ein so zusammengesetzter organischer Apparat, gleich dem leiblichen, dennoch stets so einfache und wohlgeordnete Gesammtwirkungen vollbringen könne, wir genöthigt sind, die darin wirksame Uebermacht eines substantiellen Einheitswesens anzunehmen.

Mit Einem Worte: Schon den physiologischen Erscheinungen fehlt der rechte Erklärungsgrund ohne die Annahme einer in ihnen wirksamen Psyche.

142. Aber nicht minder entschieden zeigt sich das Ungenügende der atomistischen Auffassung von der psychologischen Seite; und hier ist es nicht blos ein übereilter Fehlschluss aus dem Thatsächlichen, sondern zugleich noch die Nichtbeachtung des Thatsächlichen selbst, nämlich der Einheit des Bewusstseins. Hierüber müssen wir uns jedoch an gegenwärtiger Stelle, um nicht schon Geleistetes zu wiederholen, auf die kritischen Resultate und die selbständigen Ausführungen unserer „Psychologie" berufen.*)

Man lässt das Bewusstsein allmählich sich zusammensetzen aus einer Mannichfaltigkeit einzelner Bewusstseinselemente („Vorstellungen"). Es ist in seinem jedesmaligen (wechselnden) Bestande, sowol nach seinem Inhalt, wie nach der Stärke oder Schwäche seiner bewussten Zuständlichkeit, lediglich der Gesammteffect der einzelnen, gleich selbständigen „Kräften" entweder gegen einander wirkenden oder mit einander sich verschmelzenden Vorstellungen in der Seele.

Die Seele selbst, als reales Wesen, ist dabei das „einfache", an sich bewusste und vorstellungslose Substrat, in

*) Es gehört hierher in der „kritischen Geschichte der Seelenlehre", mit welcher die „Anthropologie" eröffnet wird, der Abschnitt über „die Psychologie des realistischen Individualismus", §. 63—73; in der „Psychologie" das 2. und 3. Kapitel des ersten Buchs: „Vom Wesen und Grunde des Bewusstseins" und „vom Verhältniss des erkennenden, fühlenden und wollenden Bewusstseins", §. 57—115.

welchem diese Vorstellungsreihen sich bilden, zusammenfügen und wieder sich auflösen. Aber aus dieser realen Einheit und Gemeinsamkeit entsteht zugleich ein bewusster Mittelpunkt für die Seele selbst. Erst allmählich, aus dem Zusammenfassen unsers Leibes als Einen, sondern wir uns bewusst von den übrigen Wesen, fassen uns selber als Eins, als Subject, einem wechselnden Objectiven gegenüber, und gelangen so zum Ich, als erster Person; erst ganz zuletzt zum Ich, als dem allgemeinen Prädicate des Selbstbewusstseins, wie es die Wissenschaft kennt und zur Grundeigenschaft der menschlichen Seele macht.

143. Diese durchaus atomistische Erklärungsweise des Bewusstseins und Selbstbewusstseins hat nun vor einer eindringenden Kritik nicht Stich halten können. Von der richtigen realistischen Grundlage übrigens, mit der diese Lehre sich zu einem monadologischen Begriffe der Seele bekennt, welchem wir völlig beistimmen müssen, sehen wir hier ausdrücklich ab.

Wir fassen diese Bedenken im Wesentlichen unter zwei Gesichtspunkte zusammen.

Zuerst scheint es uns eine willkürliche und übereilte psychologische Abstraction, von selbständigen, vollends von selbständig wirkenden „Vorstellungen" in der Seele zu sprechen. Es gibt keine Vorstellungen im Sinne von einzelnen, für sich bestehenden Bewusstseinselementen, überhaupt nicht im Sinne von substantiellen, selbständigen Wesen, sondern „Vorstellen" hat lediglich prädicative, eigenschaftliche Bedeutung, und der Geist selber ist es, der aus dem unbewussten (nicht vorstellenden) Zustande in bewusste (vorstellende) Zustände übergeht. Diese nach Inhalt und Stärke höchst verschieden abgestuften bewussten Zustände mag die Psychologie immerhin „Vorstellungen" nennen; nur hüte sie sich vor der übereilten Fiction, wie hier geschehen, sie in dieser Absonderung zu hypostasiren und für sich wirken zu lassen, abgelöst von der sie erzeugenden Sub-

stanz. Denn sie sind lediglich Zustände, eigentlicher noch Wirkungen des Geistes.

Zweitens nämlich ergibt sich, dass „in Vorstellungszustand übergehen", in „Bewusstsein" gerathen, keineswegs ein vom Wesen des Geistes abgelöstes, von aussen in ihm erregtes Ereigniss sei, sondern dass es umgekehrt aus dem Innersten seiner Selbstthätigkeit stamme. Der Geist trägt die ewig regsame Bewusstseinsquelle in sich selbst; denn Bewusstsein ist seinem ersten Entstehen nach „Triebphänomen", das innere Aufleuchten eines Triebes aus der Dunkelregion des Geistes, wenn dieser Trieb mit besonderer Intensität erregt worden ist, und so dem Geiste klar geworden, in das Licht eines „Für" getreten ist, für welches uns nur der Name „Bewusstsein" zu Gebote steht.

Um Alles kurz zusammenzufassen: Bewusstsein ist die stets neu entstehende und wieder verschwindende **That** des Geistes, mit welcher er gewisse (gesteigerte) Veränderungen seines Trieblebens erleuchtet, während die übrigen, nicht minder in ihm vorhandenen im Dunkel bleiben.

Wir begehren nicht vom Leser, dass er diese hier in nothwendiger Kürze gehaltene Erklärung vom Wesen und Ursprunge des Bewusstseins vollständig verstehe und darum wahr finde. Aber wir dürfen ihn wegen ihrer weitern Begründung an die bezeichneten Abschnitte unserer „Psychologie" verweisen, welche durch einen vollständigen Inductionsbeweis jenen Satz erhärtet hat.

144. Dies nun vorausgesetzt, ergibt sich in psychologischer Hinsicht eine ganz analoge Folgernng, wie sie von physiologischer Seite nothwendig erschien (§. 141). Wie dort die Thatsache eines höchst zusammengesetzten organischen Apparats die „Uebermacht" eines seelischen Einheitswesens unabweislich forderte: in ganz gleicher Weise drängt uns die psychologische Grundthatsache von dem

unablässigen Wechsel bewusster Zustände bei stets sich behauptender Einheit des Bewusstseins, die fernere Thatsache von der Identität dieses Bewusstseins während der ganzen Dauer unsers Lebens mit Bewahrung („Gedächtniss") für die gehabten Vorstellungen — alle diese psychischen Thatsachen drängen uns die Nothwendigkeit eines beharrlichen Seelenwesens auf, welches gerade an jenem Wechsel unsers Vorstellungslebens die Kraft seiner Einheit bewährt.

Nachdem jedoch zugleich sich gefunden hat, dass dieses Bewusstwerden des Geistes und der Wechsel der Vorstellungen dabei selbst nichts Anderes sei, als die Beleuchtung realer Zustände und Veränderungen in der Dunkelregion desselben, dass eben dies jedoch seinen Grund habe in dessen eigenster Thätigkeit und Trieberregung: so verstärkt sich dadurch der geforderte Beweis um ein Bedeutendes, indem der Begriff jenes seelischen Einheitswesens nunmehr bestimmter hervortritt.

Es genügt nicht blos, es als einfache, alle Mannichfaltigkeit ausschliessende Einheit zu denken, ebenso wenig als ruhende, lediglich passive Einheit, in welcher das Mannichfaltige wie ein ihr äusserliches Ereigniss blos zusammentritt. In beiderlei Hinsicht hat sich dieser Begriff um ein Wesentliches gesteigert.

Der Geist ist Einheit, welche zugleich innere (reale) Unterschiede umfasst, was eben an den Unterschieden seines Bewusstseins zur Erscheinung kommt. Aber er ist zugleich die Einheit, welche in jenen Unterschieden bei sich selbst bleibt, weil er sie als die eignen mit dem aus ihm selber stammenden Bewusstsein beleuchtet. Deshalb vermag er auch aus diesen Unterschieden zugleich als „bewusste" und „selbstbewusste" Einheit sich wiederherzustellen, eigentlicher noch: darin sich nie verloren zu gehen; ja, in allen zufälligen oder wesentlichen Selbstentfremdungen (Leidenschaft, Laster, selbst Irrsinn) dennoch als dies

identische Selbst, als dieselbe „Persönlichkeit“ sich zu behaupten.

Der gemeinsame Grund von dem Allen ist darin enthalten, dass die Bewusstseinsquelle im Wesen des Geistes selber liegt, und dass, was sie beleuchtet, nur seine eigenen, d. h. aus dem eigenen Wesen hervorgehenden Zustände sind (§. 143). Welche Antwort dies gestatte auf die oben angeregte Frage: ob nach dem „Tode“ die Möglichkeit eines Bewusstseins mit Identität der Persönlichkeit übrig bleibe oder nicht? — dies lässt sich nach dem Bisherigen leicht ermessen. Jene Frage ist identisch mit der andern, welche durch psychologische Forschung unsers Erachtens vollständig zu entscheiden ist: ob der äussere (phänomenale) Leib zum Wesen des Geistes gehöre und so eine unentbehrliche Bedingung zur Erweckung des Bewusstseins bilde, oder ob dies in beiderlei Hinsicht verneint werden müsse?

145. Der Geist — so ergab sich uns im Vorstehenden — geht als reales wie als einheitliches Wesen seinem eigenen Bewusstsein voran. Ebenso bleibt er dem Wechsel seiner bewussten Zustände als Einendes derselben gegenwärtig, was endlich der Grund wird, dieser bleibenden Einheit („selbstbewusst“) innezuwerden, sich als „Ich“ und sie als „sein“ Ich zu bezeichnen.

Auf allen diesen Stufen und Bewusstseinsentwickelungen (deren nähere Darlegung die „Psychologie“ zu übernehmen hat) ist nun die Grundbedingung ihrer Möglichkeit der Begriff von der „Einheit“ (nicht „Einfachheit“) des Geistes, deren Stärke und Uebermacht eben daran sich bewährt, dass sie bis in die weiteste Entfremdung hinein sich selber nie abhanden kommt. Ohne dies (reale und bewusste) Sich selbst getreu bleiben des Geistes wäre nicht die kleinste Thatsache seines Bewusstseins erklärlich.

So ist der Beweis von physiologischer wie psychologischer Seite vollständig erbracht, dass, was wir Seele,

Geist nennen und was dem Bewusstsein zu Grunde liegt, in keinem Sinne als Product zusammengesetzter Wirkungen, sondern nur als substantielles und zugleich selbstthätiges Einheitswesen zu denken sei. Die atomistische Ansicht ist in allen Instanzen widerlegt.

Kaum brauchen wir daran zu erinnern, dass dies Einheitswesen, dies Substantielle und unablässig Wirksame im Geiste und Bewusstsein, nach der früher gemachten Unterscheidung zwischen phänomenaler und realer Wirklichkeit (§. 104, 109, 110), durchaus nicht unter die blos phänomenalen Existenzen gerechnet werden kann, so gewiss es nach einer schon früher gemachten Bemerkung (§. 133—135) an sich selbst als die dauernde Ursache von phänomenalen Wirkungen, von wechselnden Vorstellungen des gesammten Sinnenbewusstseins sich ergeben hat.

146. Wir sind dem Ziele unserer Untersuchung um ein Bedeutendes näher gerückt; denn als unbestreitbare Folge des Bisherigen ergibt sich:

Der Geist, als beharrliche und in seiner Einheit (Identität) sich behauptende Unterlage von wechselnden organischen wie von psychischen Erscheinungen, ist eben damit selbst ein reales, substantielles Wesen, mit allen den weitern Bestimmungen, welche von diesem Begriffe unabtrennlich sind und denen wir bereits die nöthige Aufmerksamkeit zugewendet haben. (§. 129. 131.)

Es folgte daraus das Doppelte: Das Geistwesen zuerst ist um seiner Substantialität willen selbst dem phänomenalen Entstehen und Vergehen entnommen; es gehört zum geschlossenen Systeme jener unvergänglichen und unzerstörbaren Weltsubstanzen, welche durch das stets wechselnde Verhältniss zueinander den Schein eines Entstehens und Vergehens hervorbringen. Und eben darum ist es unvergänglich, weil es die stete Quelle vergänglicher Erscheinungen ist (§. 109. 110). Diese allgemeine Behauptung wurde im besondern bestätigt durch die deutliche Nach-

weisung von dem Antheil, welchen der Geist an der Hervorbringung des durch und durch phänomenalen Sinnenbewusstseins hat, welches gerade der Sitz ist jenes allgemeinen Scheins eines Entstehens und Vergehens.

Sodann ergab sich uns aus den gleichen Gründen: dass der Geist die Quelle seines Bewusstseins in sich selbst, in der intensiven Erregbarkeit seines Trieblebens besitze, in keinem Sinne von aussen oder von Andern erst empfange; dass sie mithin, weil in seinem ursprünglichen Wesen gegründet, ebenso unvergänglich und unversiegbar sein müsse, wie es selbst. Weiter folgt daraus: das gesammte Sinnenbewusstsein mit seinem ganzen Apparate ist nur eine der möglichen Formen, welche dies Urbewusstsein annehmen kann.

147. Im Zusammenhange dieser Sätze, deren Ergebniss für sich selbst festzustehen scheint, bleibt nur eine Frage noch unentschieden.

Ist jenes innerlich ewige, der Vergänglichkeit und der Scheinwelt entnommene Geistwesen wirklich das blosse Individuum, das „Einzelich", wie das factische Bewusstsein es uns darbietet? Getrauen wir uns in der That, diesem so hohe Vorzüge einzuräumen, es in gewissem Sinne zum Mitschöpfer des Sinnenbewusstseins zu erklären?

Wir haben vorerst keine Veranlassung gehabt, bei der Nachweisung jener allgemeinen Eigenschaften am Geiste (§. 146) über den empirisch gegebenen Begriff des Individuums hinauszugehen, so gewiss die Beweisgründe, aus denen wir schöpften, wirklich nur diesem empirischen Begriffe des Geistes entnommen sind. Schon von hier aus, von dem factischen Bestande desselben, ist der Rückschluss auf seine innere Dauer und Unzerstörbarkeit ein wohlbegründeter und unwiderlegbarer.

Auch darf uns nicht entgehen, dass die ältern Unsterblichkeitsbeweise denselben Weg eingeschlagen haben; ebenso dass die Herbart'sche Schule, wie Herbart selbst, in

gleicher Weise verfährt. *) Sie erweisen die innere Beharrlichkeit des Geistwesens überhaupt, und zweifeln nicht im mindesten daran, dass die also erwiesene Beharrlichkeit zunächst

*) Es ist hier Gelegenheit, einen Blick der Vergleichung auf Herbart's bekannte Lehre von der Seelenfortdauer zu werfen und sie mit dem hier gewonnenen Ergebniss zu vergleichen. (Herbart, Lehrbuch der Psychologie, dritte Auflage, 1850, S. 171—174.) Auch er folgert aus dem Grundbegriffe der Einheit („Einfachheit") des Seelenwesens seine Ewigkeit und Unantastbarkeit vom leiblichen Tode. „Die Seele ist ewig." Aber es ist überall nur die Individualseele, von welcher er redet, welche allein er kennt. Nach ihm ist sodann der Tod einer „Verjüngung" gleichzuachten, indem durch das Weichen des leiblichen Druckes alle bisher gehemmten Vorstellungen wieder hervortreten können und gegeneinander wirkend sich ins Gleichgewicht zu setzen suchen. „Nach dem Tode, frei vom Leibe, muss die Seele vollkommner wachen, als jemals im Leben". „Wachen" kann hier nur die Bedeutung haben: sich im Zustande des Bewusstseins befinden. Und so liegt auch hier die Voraussetzung zu Grunde, dass im Seelenwesen eine von seiner Verbindung mit dem Leibe unabhängige, selbständig wirkende Bewusstseinsquelle enthalten sei. Die Voraussetzung, sagen wir, noch nicht der vollständige Beweis: denn der Hauptsatz seiner Psychologie scheint einer solchen Folgerung eher zu widersprechen, als sie zu begünstigen. Wenn die Vorstellungen nach Herbart nur Selbsterhellungen der Seele sind gegen eine von Aussen kommende „Störung": so schiene daraus zu folgen, dass sofern in der Seele die durch ihre Verbindung mit den einfachen Elementen des Leibes erregte Störung, mithin die Erregung der Vorstellungen hinwegfällt, auch die Vorstellungen selbst und mit ihnen das Bewusstsein erlöschen müsse. Der Seele wäre zwar ewige Dauer zugesichert, aber, weil getrennt vom Leibe, mit unvermeidlicher Verdunkelung des Bewusstseins.

Dennoch wäre eine solche Folgerung, auch nach Herbart's Principien, eine höchst übereilte. Es ist zugleich daran zu erinnern, dass jede Vorstellung, wenn auch nur „in gehemmtem Zustande", unvertilgbare Dauer in der Seele haben müsse; denn als Resultat eines innern Geschehens kann sie nicht ungeschehen gemacht werden. Sie bleibt wenigstens als Anlage in der Seele zurück, wieder ins Bewusstsein zu treten, wenn die Hemmung verschwindet. Diese zweite, ebenso wesentliche Seite der Frage hat nun einer der tüchtigsten und selbständigsten Schüler von Herbart einer weitern Untersuchung unterworfen. C. S. Cornelius, in einem auch sonst mit grosser Umsicht und Vorurtheillosigkeit geschriebenen Aufsatze: „über die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele", in der Zeitschrift für exacte Philosophie (1864, IV, 175—180), zeigt mit vielen Gründen, dass die Seele ihrer Verbindung mit dem Leibe nicht blos die erste Entstehung ihrer Empfindungen (Vorstellungen) ver-

nur vom Einzelgeiste gelte. Mit Einem Worte: man hat im Bereiche dieser Begriffe noch keinen zwingenden Grund entdeckt, um überhaupt zum Begriffe eines Universalgeistes aufzusteigen und die sichere empirische Umgrenzung zu überschreiten.

Die Frage ist, ob es dabei bleiben könne? Weiter noch: was überhaupt die wissenschaftlichen Antriebe sind, um der gerade entgegengesetzten, der monistischen Auffassung der Seelenfrage sich zuzuwenden?

148. Wir bemerken zuvörderst bei Charakteristik der-

danke, sondern umgekehrt in ihr auch der hauptsächlichste Grund der Verdunkelung der Vorstellungen zu suchen sei, welcher weichen müsse, wenn die Seele im Tode sich vom Leibe trennt. Denn innere Zustände, die ein Wesen im Conflict mit andern gewonnen hat, können nicht verschwinden und sie treten in Wirksamkeit, sobald die Hemmung weicht. „Daher wird derselbe innere Zustand wieder unversehrt in A (der Seele) hervortreten, sobald die Hemmung durch C (ein einzelnes Hemmende) weicht, mag übrigens B (der ganze Leibescomplex) noch mit A zusammen sein oder nicht. Die Hauptsache ist, dass die Hemmung weicht, und diese wird weichen, wenn der innere Zustand, den C herbeiführte, selbst einer Hemmung unterliegt" (S. 179. 80). Dies geschieht nun vollständig, wie dort gezeigt wird, im Tode.

Wir selbst könnten uns diesem Ergebniss und dieser Darstellungsweise völlig anschliessen, wenn ein allgemeineres Bedenken, eine uns fühlbare Lücke gehoben wäre, welche mit den Principien der Herbartschen Psychologie zusammenhängt und über die wir uns in unserer Kritik derselben („Anthropologie", 2. Aufl. §. 67—73) ausgesprochen haben. Wir finden nicht erklärt, wie eine „gehemmte", d. h. eine aus dem Bewusstsein („Gedächtniss") entschwundene Vorstellung allein dadurch, dass die „Hemmung weicht", d. h. dass die mit ihr unverträglichen Vorstellungen irgendeinmal das Bewusstsein verlassen, nun ihrerseits sogleich ins Bewusstsein zurückkehren soll. Als Resultat eines „innern Geschehens", einer psychischen Veränderung bleibt sie freilich im realen Wesen der Seele unvertilgbar zurück; ebenso mag ihr auch die Anlage, die Fähigkeit beizulegen sein, wieder ins Bewusstsein erhoben zu werden. Aber dass andere Vorstellungen neben ihr gleichfalls dem Bewusstsein entschwunden sind, dieser Umstand allein hilft ihr noch nicht ins Bewusstsein zurück! Dagegen dürfen wir uns zu der gleichen Annahme bekennen, dass der vom Geiste gewonnene Vorstellungsinhalt überhaupt dieselbe innere Dauer besitzen müsse, wie die Substanz des Geistes selbst, wenn auch zunächst im Zustande der Latenz, der Unbewusstheit. Vgl. §. 144.

selben, dass es weder blos physiologische, noch weniger von der Oberfläche abgeschöpfte psychologische Gründe sind, welche zu dieser Auffassung hindrängen, sondern tiefer liegende Motive solcher Art, wie sie aus der Erwägung des Ideengehaltes sich ergeben, durch den allein der Menschengeist über seine sinnliche Individualität sich erhebt und ein übersinnliches Leben mitten im Zufälligen und Sinnlichen in sich zu erwecken vermag.

So darf zugegeben werden, dass diese Lehre eine grosse Autorität für sich anzuführen habe, indem alle tiefern, gründlichern Geister in irgendeiner Art dieser Auffassung sich zuneigen. Ja, noch mehr ist zu behaupten, dass sie einen unverlierbaren Kern der Wahrheit in sich trage, der nirgends verleugnet werden kann, wo überhaupt nur der Menschengeist in seiner Tiefe und Vollständigkeit erkannt werden soll. Was wir selbst im Vorhergehenden von der innern Ewigkeit des Geistes, von seiner durchaus überzeitlichen Natur lehrten, hängt sogar aufs Innigste mit jener Wahrheit zusammen; denn es leiteten uns dabei dieselben Zeichen und Merkmale des Geistes, welche auch jener Auffassung ursprünglich zu Grunde liegen.

So gedenken wir dieselbe nicht zu widerlegen, oder uns in directen Widerspruch mit ihr zu setzen. Was statt dessen allein zu geschehen hat, ist, den Mangel aufzuweisen, der in der Lehre vom Geiste dem einseitig für sich festgehaltenen Monismus anhaftet, und klar zu machen, in welcher Weise er sich aus dem entgegengesetzten Principe des Individualismus zu ergänzen habe und wie gerade durch diese Vereinigung erst die beiden Gegensätze ihre Wahrheit und Begreiflichkeit erhalten können.

149. Treten wir in den entscheidenden Mittelpunkt der monistischen Ansicht ein, so lässt sie sich kürzlich folgendergestalt charakterisiren.

Gleich allen andern erscheinenden Individualwesen gehört auch das menschliche Individuum und sein individu-

elles Bewusstsein durchaus der Phänomenalwelt an. Die Substanzlosigkeit des individuellen Geistes und Bewusstseins ist damit behauptet, ganz in Uebereinstimmung mit der atomistischen Ansicht. Und wie es bei letzterer physiologische Gründe waren, welche zu dieser Ansicht leiteten (§. 138), so sind es bei jenem metaphysische Betrachtungen. Das wahrhaft Seiende kann nur Eines sein; das Mannichfache, Individuelle ist nur eine vorübergehende, an sich unselbständige Erscheinung dieses Einen, und wenn es für sich selbst gedacht werden sollte, der sich selbst aufhebende „Widerspruch."

Aber dies Phänomenale ist eben darum dem Monismus nicht, wie der atomistischen Auffassung, das Product zusammengesetzter Ursachen und Wirkungen; von diesem Widerspruche wenigstens ist er frei: sondern die Erscheinung eines Allgemeinen, welches entweder als ruhende Substanz (Spinoza), oder als eine lebendig processirende, ins Unendliche sich entwickelnde und unablässig zu einzelnen Individualitäts- oder Bewusstseinspunkten, Personen, „Ichen", sich ausbreitende Geistigkeit, „Vernunft" (J. G. Fichte, ausgebildeter bei Hegel), in beiden Fällen aber nur als etwas schlechthin Unpersönliches gedacht werden kann.

Die psychologische Folge dieser beiden Formen des Monismus ist im wesentlichen die gleiche. Die „Anthropologie" hat dies in nachstehender Weise ausgesprochen:

„Du meinst du Selber zu sein und aus dem Mittelpunkte des eigenen Selbst zu leben, aus Dir Selbst zu wirken, zu handeln und zu leiden. Dennoch existirst Du in Wahrheit gar nicht, vielmehr lebt und wirkt statt Deiner in Dir ein allgemeines Wesen, ein Dir selbst verborgen bleibender „Geist", welcher in Deine Scheinindividualität, wie in eine Maske, hineintönt und das Phänomen einer Sonderexistenz Dir selbst und Andern nur vorspiegelt. Das Individuelle in

allen Gestalten ist das an sich Nichtige, Verschwindende, der «daseiende Widerspruch», der sich aufhebt.“ *)

150. Die Nebenfolge dieser paradoxen psychologischen Behauptung ist von noch grösserer Tragweite. Denn es ergibt sich daraus als beiläufiges Axiom und wie wenn daran gar nicht gezweifelt werden könnte, die weitere Folgerung: dass die Form der Persönlichkeit und des persönlichen Bewusstseins überhaupt nur eine endliche, ein Unwahres, weil blos Phänomenales sei, was demnach in keiner Weise auf das absolute Princip, auf Gott, angewendet werden könne. Es bleibe nicht unbemerkt, dass dies ungeheure Resultat, durch welches der Begriff der höchsten, menschlichem Erkennen erreichbaren Vollkommenheit, der Begriff bewusster Persönlichkeit, dem göttlichen Wesen abgesprochen wird, um es statt dessen in die nebulistische Dumpfheit eines allgemeinen Wesens zurückzudrängen; — dass dies Resultat nicht auf dem Wege eines directen Beweises zu Stande gekommen ist, sondern lediglich der pantheistischen Grille seinen Ursprung verdankt, das Endliche in allen Formen für ein durch und durch Unwahres, sich Aufhebendes und Sichselbstverzehrendes, kurz, für den daseienden Widerspruch zu erklären. **)

151. Die „Anthropologie“ hat nun gezeigt, theils in selbständiger Ausführung, theils hinweisend auf das kritische Ergebniss von Herbart's Psychologie, welcher durch eindringende Analyse der Ichvorstellung die Realität des Individualgeistes unwidersprechlich begründet hat, dass jene

*) Anthropologie, 2. Auflage, S. 121. Dazu noch ebendaselbst das vierte Kapitel des 1. Buchs: Die Kritik des „pantheistischen Monismus.“

**) Goethe, dieser Geist gesunden Scharfblicks und zutreffenden Urtheils, hat jene Mislehre mit vernichtender Polemik in den treffenden Worten persiflirt:

„Der Professor ist eine Person,
Und Gott ist keine!?“

gesammte psychologische Ansicht eben aus psychologischen Gründen sich nicht halten lasse.

Dem „Ich", als Vorstellung, liegt ein Reales, als Substrat (Subject) zu Grunde, und zwar ein individuelles Reale, der Einzelgeist, welcher in seinen wechselnden Veränderungen als derselbe beharrt und seine wechselnden Vorstellungen, Bewusstseinsacte auf Sich, als das bewusst darin Gleichbleibende bezieht.

Daraus folgt ein Doppeltes:

1. Das Ich ist nichts Reales, sondern die Vorstellung eines Realen von sich selbst, welches um dieser Fähigkeit willen, nicht blos in einzelne Empfindungszustände zu gerathen, wie die Thierseele auch, sondern dieselben in ein fortlaufendes Bewusstsein, dies sodann zum Selbstbewusstsein zusammenzufassen und so die Ichvorstellung aus sich zu entwickeln, mit Recht als Geistwesen bezeichnet wird. Nirgends aber ist hierbei das „Ich" als die Vorstellung eines Allgemeinen, sondern lediglich und ausschliessend als eines Individuellen gegeben, so sehr und so ausnahmslos, dass im Ich gerade die zugespitzteste Individualität den andern Individuen gegenüber sich ausspricht und aufs Hartnäckigste sich geltend macht.

2. Das reale Geistwesen, dessen Vorstellung von sich selber solchergestalt im „Ich" sich ausspricht, kann gleichfalls nur ein individuelles, kein allgemeines sein, so gewiss es in der unmittelbarsten und mit dem Gepräge der unwillkürlichsten Evidenz behafteten Vorstellung von sich selbst sich nicht zu täuschen vermag über sich selbst. Das Ich ist das sicherste Zeichen und der unwiderlegbarste Erweis seelischer Individualität. Jene pantheistische Vorstellung einer allgemeinen Substanz, einer „Weltseele" oder eines „Allgeistes", aus dessen Grunde die Einzel-Iche nur als substanzlos vorübergehende Erscheinungen emporsteigen sollen, zeigt sich hier daher als ein ebenso wirklichkeitsloser, wie psychologisch unvollziehbarer Begriff. Im

Ich kann nie ein blos allgemeiner Geist „hindurchtönen", denn sonst wäre ein Ich mit dem gewissesten Ausdruck der Individualität überhaupt nicht möglich. Was an ihm ins Bewusstsein tritt, stammt gerade aus dem Mittelpunkte eines realen, nicht blos eines erlogenen Individuums.

Diese Grundauffassung wird vollkommen bestätigt durch eine Betrachtung ganz anderer Art, die früher sich uns geltend machte (§. 133—135). Das Geistwesen, so zeigte sich dort, kann selbst nicht zum Gebiete des Phänomenalen geschlagen werden, weil das Sinnenbewusstsein, innerhalb dessen die Phänomenalwelt eigentlich nur entsteht, selbst erst Product seiner Selbstthätigkeit ist und lediglich auf seinem Augpunkte und für denselben existirt. Die wahre Heimat des Geistes und sein Wesen muss also nothwendig jenseits der Phänomenalwelt fallen, deren Miturheber er ist.

So dort! Doch waren wir dabei ausdrücklich einer Lücke geständig, welche wir der folgenden Untersuchung zur Entscheidung überlassen mussten, indem die Frage: was der Geist selbst in jener innern, überphänomenalen Wurzel eigentlich sei, ob Individual- oder Allgemeinwesen, aus jener Prämisse noch nicht entschieden werden konnte.

Dies ist nun hier geschehen. Die Menschenseele, so gewiss sie die Eigenschaft des Selbstbewusstseins besitzt oder zur Ichvorstellung sich erheben kann, ist eben darum in keinem Sinne blosses Phänomen eines hinter ihr sich verbergenden allgemeinen Wesens, sondern an sich selbst individuelle, reale Substanz. Wie auch ihr Verhältniss zum allgemeinen Geiste, ihr Ursprung aus demselben gedacht werde, niemals kann er so gefasst werden, dass sie substanzlos in jener Allgemeinheit verschwämme. Denn zu dieser Auffassung bietet uns die Entwickelungsgeschichte unsers Selbstbewusstseins nirgends Veranlassung, vielmehr die schlagendsten Gründe gegen dieselbe.

Das Princip des Individualismus steht daher, auch für den Monismus, unerschütterlich fest; und wie es auch erweitert oder modificirt werden möge eben aus den Gründen, welche dem Monismus seine Bedeutung geben: so kann es doch niemals verleugnet oder zurückgenommen werden.

152. Wenn wir, nach allem bisher Entwickelten, über die einseitig monistische Auffassung der Seelenfrage für sich selbst das entschiedenste Urtheil der Verwerfung fällen mussten, weil sie, zur psychologischen Theorie ausgebildet, aufs Eigentlichste einer Entstellung und Verfälschung des psychologischen Thatbestandes gleichzuachten ist: so sind doch damit die tiefer liegenden Motive nicht ausser Kraft gesetzt, die ursprünglich zu ihr Veranlassung gaben und in ihr nur eine falsche, oder eigentlicher zu reden, mangelhafte und unvollständige Deutung gefunden haben.

Für uns jedoch sind dieselben nicht minder beachtenswerth und entscheidend, wie jene, welche uns zur Anerkennung des Individualismus führten, weil sie, gleich diesen, im ursprünglichen Wesen unsers Geistes und seines Selbstbewusstseins liegen und daher nicht minder, wie die Gründe für den Individualismus, zu ihrem Rechte und zu ihrer vollen Anerkennung gebracht werden müssen, wenn die Natur des Geistes vollständig erkannt sein soll.

Daraus folgt nun vorläufig schon dieses: dass es hier ebenso wenig auf einen abstracten und einseitigen Individualismus abgesehen sein könne, wie wir dem einseitigen Monismus beizupflichten vermochten, dass vielmehr die Rechte und Ansprüche beider gegenseitig auszugleichen seien. Aber auch hier kann keine allgemeine Ansicht, keine metaphysische Theorie den Ausschlag geben, sondern nur die Erprobung am eignen Wesen des menschlichen Geistes.

Die endgültige Entscheidung über die ganze Frage kann daher nur in einer vollständig ausgeführten Psychologie ge-

funden werden; und wir gewinnen dadurch das Recht, uns auf das Ergebniss unserer Untersuchungen zu berufen.*) Gleichwie wir behaupteten, dass es keine einzelnen Beweise für die Unsterblichkeit des Geistes geben könne, dass sie dagegen als Nebenerfolg einer erschöpfenden Lehre vom Geiste sich von selbst ergeben, so lässt das Gleiche sich bei jener Frage behaupten. Dass der Einzelgeist „Genius“ sei — denn auf diesen Begriff wird jene Beweisführung hinauskommen, um welche es hier sich handelt —, dies kann nicht durch einzelne Gründe und Betrachtungen, dies kann nur durch eine erschöpfende Lehre vom Verhältniss des Individualgeistes zu den Ideen und zum absoluten Geiste begründet werden.

153. Was nun ist der entscheidende Grund, der schlechthin uns verbietet, bei dem blossen Gedanken atomistischer Vielheit, innerlich unbezogener, in starrem Aggregatzustande nebeneinandergestellter Geister zu verharren, der uns nöthigt, neben der Anerkennung des Individualismus zugleich ein innerlich Verbindendes, gemeinsam die Geister Beherrschendes anzunehmen, kurz, sie durchdrungen zu denken von einer höhern, ihre Vereinzelung lösenden Geistesmacht?

Wir können diesen Grund mit einem einfachen Worte bezeichnen, welches im Gebiete metaphysischer Speculation zu den geläufigsten gehört, dessen grosse umbildende Bedeutung für die eigentliche Psychologie indess nicht immer erkannt worden ist.

Es ist der Begriff der „Immanenz“ des Ewigen im Endlichen, gegründet auf die Thatsache von der durchschlagenden Wirkung der „Vernunft“, der „ewigen Wahrheiten“, der „Ideen“ auf den Einzelgeist.

*) Psychologie. Die Lehre vom bewussten Geiste des Menschen oder Entwickelungsgeschichte des Bewusstseins. I. Bd. Leipzig 1864.

Die „Vernunft“ (der κοινὸς λόγος) ist ein schlechthin Nichtindividuelles, besser Ueberindividuelles, weil sie alles blos Individuelle im Geiste aufhebt und versenkt in die Anerkennung ihrer eignen Gemeingültigkeit.

Die „Gesetze des Seins und des Denkens“ sind an sich ebenso gemeingültig für jeden Einzelgeist und sein Bewusstsein, als sie eben dadurch auch die wirkliche Erkenntniss allgemeingültig machen. Nur darum sind wir im Stande, überhaupt von einem „Wahren“ zu sprechen, im Besondern auf wissenschaftliche Evidenz und Ueberzeugung zu rechnen, auf deren Anerkennung im Gefolge der Wahrheit bei jedem Geiste zu rechnen ist. Nur dadurch wird der logische Zwang des Syllogismus hervorgebracht, vor welchem die Willkür des individuellen Bewusstseins, seines beliebigen Wähnens und Meinens sich beugen muss.

So ist die Vernunft das schlechthin Entindividualisirende in uns; sie erhebt den erkennenden Geist über die Unmittelbarkeit des Sinnlichen und Individuellen in die Region ewiger und unveränderlicher Gedanken.

Deshalb haben die grossen Denker zu aller Zeit mit gleich energischem Pathos Protest eingelegt gegen die Sophistik selbstbeliebigen Dünkens und gegen die Prätension, die Wahrheit nach individueller Stimmenmehrheit entscheiden zu wollen. Dem Denker genügt die Einsamkeit seiner Ueberzeugung; denn er weiss, dass nicht er es ist, der in letzter Instanz erkennt und entscheidet, sondern die ewige, überpersönliche Vernunft in ihm.

154. Auf gleiche Art verhält es sich mit den „Ideen“ des Guten, des Schönen, des Heiligen. Es ist durchaus nicht dieses Orts, ihren Inhalt zu erschöpfen, ihre Wirkungen im Geiste nach allen Seiten zu verfolgen. Wir constatiren nur, wie auch im Bewusstwerden derselben unaufhörlich ein Individuales ins Universelle aufgenommen wird.

Es ist die gleiche Erhebung des Einzelgeistes ins Ewige, oder was dasselbe bedeutet: der gleiche Durchbruch

des Ewigen ins endliche Bewusstsein, welchen wir soeben (§. 153) am Erkenntnissprocesse als theoretische Evidenz der „Wahrheit“ bezeichneten. Im sittlichen Processe wird der selbstische Einzelwille überwunden und hebt sich auf in den gemeingültigen Willen des Guten. Im Processe der Kunstproduction und des Kunstgenusses ist es die Urphantasie, welche in allen Individualphantasien durchschlagend diese in die Universalität des angeschauten und genossenen Kunstideals erhebt, was einzig und allein der Grund alles „ästhetischen Wohlgefallens“ wird, in welchem gleichfalls der Einzelgeist sich seiner individuellen Schranke entnommen und in das Reich des ewig (gemeingültig) Schönen eingetaucht fühlt.

Im religiösen Bewusstsein tritt dies Entselbstende auf als „Andacht“, als Ergriffensein von der Gegenwart des Göttlichen und Heiligen in unserm Gemüthe, worin die höchste und vollkommenste Entselbstung vollbracht wird.

Das gemeinsame Grundmerkmal aber, welches alle jene Erscheinungen begleitet, ist die „Begeisterung“, das unwillkürliche und doch freiwillige, das zwingende und doch gern geübte Sichvergessen des Geistes in seiner individuellen Schranke, um ein Höchstes, ihn Unterjochendes und doch ihn absolut Befriedigendes in sich walten zu lassen. *)

155. Wie nun verhält sich bei allen diesen Vorgängen das Princip und das Zeichen des Individuellen in uns, das „Ich“? Verschwindet es in diesem Entselbstungsprocesse, verdunkelt es sich allmählich dem Bewusstsein, sodass das Gefühl der Individualität zuletzt gar nicht mehr übrig bleibt? Verhielte es sich also, wäre dies das wirkliche Ergebniss der höchsten Entwickelung des Menschengeistes: so müsste man zugestehen, dass der einseitige Monismus Recht behalte.

*) Die Begründung und weitere Ausführung von allem Vorstehenden gibt die Psychologie I, 694—744.

Das gerade Gegentheil davon findet statt, und dies ist die letzte, zugleich die wichtigste Instanz gegen jene Lehre.

Je unentwickelter des Menschen Geist noch auf den niedern Stufen das Bewusstsein in sich webt und im unwillkürlich sich bildenden Wechsel undeutlicher Empfindungen und Gefühle verloren ist, desto mehr fehlt ihm auch jenes Bewusstsein der Individualität. Er besitzt zwar den Mittelpunkt der Eigenheit, aber er kennt ihn nicht, er weiss ihn noch nicht zu verwirklichen und in Kraft zu setzen. In der Naturgegebenheit dieses Anfangs waltet allerdings noch jene „Macht des allgemeinen Geistes", welche der Monismus allein anerkennt, als Vernunftinstinct, Unschuld, unbewusstes Urtheil, Ahnung; und wenn ein Beispiel vom Aufgehen des Einzelgeistes in der Substanz des allgemeinen gesucht wird, so kann es nur gefunden werden in jenen dumpfen Anfängen des Menschendaseins, welche wir am Individuum im Kindesalter, im Grossen und Ganzen an den Anfängen der Menschengeschichte walten sehen. Die Individualität und Eigenthümlichkeit in ihrer ganzen intensiven Fülle ist schon vorhanden, aber eingehüllt in jene halb bewusstlose Dämmerung des Anfangs. Sie wirkt zwar hier schon höchst energisch, in welcher Form, werden wir später erkennen. Aber diese Wirkung ist selbst noch die geistlose, auf sinnliche, zufällige Ziele gerichtete.

Jede nächste Stufe in der Entwickelung des Bewusstseins hebt jedoch diese Unbestimmtheit immer entschiedener auf, mitnichten aber dazu, dass nunmehr das Gefühl der Individualität verschwinden, das Bewusstsein des allgemeinen Geistes an seine Stelle treten sollte. Das Umgekehrte ist wirklich der Fall. Die Selbstgewissheit der Persönlichkeit wächst, je entschiedener der Geist seiner Eigenthümlichkeit bewusst wird, je selbstbewusster er mit der freien Beherrschung eigenen Vermögens sich entfaltet; und nirgends mehr als in der höchsten Verwirklichung des Genius, in der Begeisterung des wissenschaftlichen und künstlerischen

Schaffens, des sittlichen Vollbringens, des religiösen Schauens wird jenes behauptete Zurückfallen des Einzelnen ins Allgemeine zur psychologischen Lüge. Denn gerade hier, im Bewusstsein des Durchdrungenseins von der höhern Geistesmacht und in der eignen Erhöhung dadurch, gewinnt erst der Einzelgeist das Vollgefühl seiner Wahrheit, Ewigkeit und innern Unverwüstlichkeit, in dessen freudiger Gewissheit er durch keine falsche Theorie sich irremachen lässt.

156. In dem soeben beschriebenen Verhältniss, bei dessen Darstellung wir keiner vorgefassten Theorie Raum gaben, sondern rein und unverfälscht die psychologische Thatsache sprechen liessen, wie sie sich Jedem bewahrheiten muss, sofern es ihm gelingt das innerste Selbstbewusstsein eines wahrhaft Begeisterten kennen zu lernen — in diesem Verhältniss liegt nun zugleich die vollständige Lösung des vermeintlichen Widerstreits zwischen den Principien des Monismus und des Individualismus. Die Erfahrung selbst löst ihn auf einfache und befriedigende Weise, weil er, als Widerstreit an sich selbst keine Realität hat, sondern nur das Product einseitiger, verkünstelter Reflexion ist.

Zuvörderst indess ist nöthig, über den wahren Begriff des Monismus noch ein Wort zu sagen. Jenes Unpersönliche des „allgemeinen Denkens", der „ewigen Wahrheiten" und „Ideen" (§. 153), ist es an sich selbst ein Letztes und Absolutes, bei welchem als dem höchsten Principe stehen geblieben werden muss?

Das sei uns ferne, behaupten zu wollen. Wir würden darin nur eine verhängnissvolle Halbheit erkennen; denn es wäre dieselbe übereilte Hypostasirung blos eigenschaftlicher Bestimmungen und substanzloser Allgemeinbegriffe, worin wir im ganzen Verlaufe des gegenwärtigen Werks das eigentliche Grundgebrechen der bisherigen Psychologie, ingleichen Metaphysik entdeckten.

157. Jenes alle Individualgeister beherrschende und durchdringende allgemeine Denken, jener unendliche Gehalt der Ideen, dessen Eingebungen den Menschengeist zur höchsten Begeisterung entzünden, alles dies blos Eigenschaftliche oder als Wirkung Auftretende lässt sich durchaus nicht denken: weder als selbständige Wesenheiten, noch als selber substanzlos in der Luft schwebende Eigenschaftlichkeit. Es kann nur gedacht werden als die Eigenschaft oder auch als die Wirkung eines absolut übermächtigen Geistes in die endliche Welt und in den menschlichen Geist. Es ist mit einem Worte der persönliche Geist einer Gottheit, welcher in jenen idealen, aber zugleich höchst realen, ja überwältigenden Wirkungen sein Dasein und seine Macht dem menschlichen Geiste thatsächlich offenbart und thatkräftig erweist.

Wie uns somit nach Unten, in Bezug auf den endlichen, den menschlichen Geist, jene universalistische Ansicht im Stiche liess, welche alles Monadische, in die Einheit eines Subjects Sichzusammenfassende an ihm vertilgen wollte: so können wir auch nach Obenhin, für den Begriff des absoluten Geistes, dieser Auffassung keine Wahrheit zugestehen. Auch hier bleibt uns der Universalismus mit seinem Begriffe einer unpersönlichen, subjectlosen Vernunft die eigentliche Begreiflichkeit schuldig und nöthigt uns statt dessen seine unvollziehbaren Abstractionen auf. Auch der absolute Geist, soll sein Dasein und sein Wirken zu vollständiger Begreiflichkeit gelangen, lässt sich nur denken mit dem Mittelpunkte eigentlicher Persönlichkeit ausgestattet, als selbstbewusstes Subject. Erst in diesem Begriffe liegt Klarheit und vollgenügender Abschluss, alle andern Bestimmungen desselben verlaufen in unbefriedigender Halbheit. Das pantheistische Vorurtheil aber, welches behauptet, dass Persönlichkeit, Selbstbewusstsein durch und durch nur phänomenal sei und zur Form der (unwahren) Verendlichung des Geistes gehöre, in Bezug auf das Absolute daher nur einen täuschenden

Anthropomorphismus erzeuge, — dieser Wahn wird eben widerlegt durch eine gründlichere Psychologie, welche die absolute, über die sinnliche, endliche Erscheinung des Menschen hinausreichende Bedeutung der psychologischen Formen erweist. *)

158. Hiermit sind nun zugleich, wie wir meinen, die Ansprüche des Monismus und des Individualismus auf völlig begreifliche Art unter sich ausgeglichen. Die endlichen Geistermonaden, deren jeder wir aus unabweislichen psychologischen Gründen Realität und dauerndes Bestehen beilegen müssen, treiben sich nicht centrumlos und unbezogen in einer chaotischen Allgemeinheit umher. Umgekehrt ist der hypothetisch postulirte Universalgeist nicht mit der zweck- und ziellosen Pein behaftet, im endlosen Processe individuellen Ichwerdens stets von neuem seiner bewusst werden zu müssen. Alle diese halb fratzenhaften, halb willkürlichen Hypothesen dürfen wir mit einer natürlichern, in alle Wege durch psychologische Thatsachen begründeten Ansicht vertauschen, welche dem sicher Gegebenen zur Seite bleibt. Doch muss es an gegenwärtiger Stelle genügen, sie nur in ihren charakteristischen Hauptzügen darzulegen, indem wir erinnern, dass eine erschöpfende Begründung allein von einer vollständigen Metaphysik und Psychologie erwartet werden darf, und warnend hinzufügen, dass man um deswillen das Folgende nicht für willkürlich aufgestellte Behauptungen halten wolle. Diese Begründung, falls man sie fordert und deren bedarf, kann nur in den beiden vorhin bezeichneten grössern Werken des Verfassers gefunden werden.

*) Vgl. insbesondere Psychologie (Erster Band, Buch I, §. 39. 40), Im übrigen ist wegen der ganzen, hier nothwendigen Gedankenwendung zum Theismus die durchgeführte Begründung desselben in des Verfassers „Speculativer Theologie oder allgemeiner Religionslehre“, drei Theile, Heidelberg 1846, nicht unbeachtet zu lassen, wenn man zum abschliessenden Urtheil über die gesammte Weltansicht gelangen will, auf welcher auch die gegenwärtige Untersuchung beruht.

159. Wenn man nämlich fragt, was der entscheidende Cardinalbegriff sei, ebenso wol um über die Gegensätze eines einseitigen Individualismus und Monismus sich zu erheben, als doch andererseits auch die relative Berechtigung eines jeden derselben zur vollen Anerkennung zu bringen: so wissen wir keinen andern entscheidendern, so befremdlich zunächst auch diese Behauptung erscheinen möge, als den Begriff einer „Schöpfung" der Welt. Und zwar der Schöpfung nicht im Sinne irgendeiner aprioristischen Construction oder einer theologisch dogmatischen Formulirung, sondern im Sinne des ganz allgemeinen Gedankens: dass das Weltganze zufolge seiner innern Beschaffenheit ebenso wenig erklärt werden könne aus der Annahme zufällig sich verbindender, einfacher, aber selbst absoluter Wesen (fatalistischer Atomismus), als aus der nothwendigen Selbstentwickelung eines einzigen, alle wahre Mannichfaltigkeit ausschliessenden absoluten Wesens (pantheistischer Determinismus), sondern dass die Welt in ihrer wohlgeordneten, abgestuften Mannichfaltigkeit nur das Werk absoluter Intelligenz sein könne, in welchem das Einzelne nirgends ein Letztes oder auch nur ein Vereinzeltes bleibt, sondern wo es als wesentliches Glied eines harmonischen Ganzen erscheint, aus welchem Nichts entweichen, für welches Nichts verloren gehen kann.

Mit Einem Worte: der Begriff der Schöpfung, wie wir ihn hier unabweisbar finden, ist uns ein durch die Erfahrung aufgenöthigter Gedanke, durch Erfahrung im weitesten und umfassendsten Maasstabe.

Das gegebene Universum, soweit es nach seinen innern Ursachen und bleibenden Wirkungen uns erkennbar vorliegt, zeigt factisch bis in die kleinsten Theile und in die verborgensten Beziehungen die höchste Wohlordnung und weiseste Harmonie, infolge deren die Vollkommenheit der Einzelwesen durch die Zusammenwirkung des Ganzen, die Vollkommenheit des Ganzen durch Ineinanderwirken der

Einzelnen unaufhörlich hervorgebracht und über allen Wandel und Wechsel, über alle (scheinbare) Disharmonie hinaus, dauernd erhalten wird.

Dieser Erfahrungsbegriff von der Welt, dessen Ueberzeugendes sich ins Unbedingte steigert und erhöht, je mehr es der Forschung gelingt, in das Besondere der Welteinrichtung einzudringen, nöthigt uns, sie als „Werk", Beabsichtigtes eines schlechthin übermächtigen Verstandes und Willens anzuerkennen. Die Welt ist Schöpfung eines vollkommenen Geistes, welcher in ihr zugleich dem der Erkenntniss fähigen Menschengeiste Sich Selbst zu erkennen gibt.

Diese einfache, allgemein verständliche und allein wirklich erklärende Auslegung des Weltproblems bedarf nun allerdings noch schärferer Begriffsbestimmung und weiterer Ausführung, wenn durch sie eine vollständige Umbildung der Metaphysik gelingen soll. Dies weiter zu verfolgen, kann nicht hier unsere Aufgabe sein. Wir wenden uns andern Seiten der Betrachtung zu, die unmittelbar in die gegenwärtige Untersuchung einschlagen.

160. Der gründlich erschöpfende, nicht blos abstracte oder halbe Begriff der Schöpfung schliesst, wie wir sehen (§. 159), zugleich den Begriff der innern Ewigkeit (des Nicht-Phänomenalen, der Uebersinnlichkeit und Unvergänglichkeit) für das Geschaffene in sich. Das Bleibende, Reale an den Dingen, welches den phänomenalen Wechsel erzeugt, selbst aber zugleich ihm entnommen ist, muss gerade als das Ursprüngliche, eigentlich Geschaffene, aus der Quelle göttlicher Urrealität Entsprungene gedacht werden. Nichts daher, was in den Kreis dieses Geschaffenen gehört, nichtphänomenal, aber Phänomenales erzeugend ist, kann untergehen, gleichsam wieder zurückgenommen werden von der Vollkommenheit des göttlichen Schöpferwillens.

Mithin sind der Begriff des Geschaffenseins und der Begriff innerer Ewigkeit und unvergäng-

licher Dauer durchaus correlate, wechselseitig sich fordernde Bestimmungen.

Aus gleichem Grunde ist die geschaffene Welt, eben weil sie dies ist und nicht Werk des Ungefährs, ein vollendetes Ganze, keines Nachtrags oder Zuwachses, aber auch keiner Verminderung und Abnahme fähig. Die geschaffene Welt ist „Universum", ein um seiner innern Vollkommenheit willen geschlossenes Ganze, wodurch sie eben als vollendetes Kunstwerk des schöpferischen Geistes sich ankündigt.

Auch dieser zweite, ebenso entscheidende Satz kann nicht im ganzen Umfange seiner Beziehungen und Folgen hier nachgewiesen werden, was gleichfalls der Metaphysik zu überlassen ist. Es genüge, daran zu erinnern, dass im Gebiete der Physik seit Langem in Betreff seiner kein Zweifel besteht. Das Gesetz von der gleichmässigen Erhaltung der ursprünglichen Kraft im Ganzen wie im Einzelnen der wechselnden physikalischen Erscheinungen, das Gesetz von der unwandelbaren Maassbestimmung der einfachen chemischen Elemente in ihrem Verhältniss zueinander; beides sind Begriffe, welche die Physik nicht aufgeben kann, ohne eben damit ihren Charakter als exacte Wissenschaft einzubüssen. Beide sind aber nur der Commentar und zugleich das einleuchtendste Beispiel für jene allgemeine metaphysische Wahrheit.

161. Aber eine andere Frage könnte entstehen: ob nämlich jener Begriff des „Geschaffenseins" in seiner hohen folgenreichen Bedeutung (§. 160) wirklich auf den Individualgeist, auf das einzelne Menschenindividuum, Anwendung finde oder nicht? Diese Frage fällt, wie gezeigt worden, mit der andern zusammen: ob er, als solcher, der Real- oder der Phänomenalwelt angehöre?

Hierüber nun können wir nicht mehr in Zweifel sein. Alles Bisherige hat ergeben — ja, wir können es als das eigentliche Ziel der ganzen vorhergehenden Gedankenent-

wickelung bezeichnen —, dass der Individualgeist des Menschen seinem Ursprunge und Wesen nach nicht der phänomenalen Welt angehören könne, so gewiss eben in ihm eine Hauptquelle der letztern liegt (§. 133—135). Er ist als Einzelgeist schon substantiell und ewig.

Daraus folgt zugleich, dass er ein geschaffener sein müsse in der ganzen Bedeutung dieses Worts. Weil substantiell und ewig, ist er auch geschaffen und „gewollt" vom unendlichen Geiste.

Aber auch umgekehrt, vom Begriffe der „Schöpfung" ausgehend, müssen wir behaupten: Weil der Geist des Menschen geschaffen sei, sei er für immer geschaffen, könne er nicht untergehen im Wechsel der erscheinenden Dinge —; könne er aber auch (in einem gewissen, weiterhin noch näher zu bestimmenden Sinne) nicht entstanden sein nach Art jener phänomenalen Gegenstände.

Das Princip des Individualismus hat damit seine Bestätigung erhalten auf der breitesten Grundlage der metaphysischen und der theistischen Weltbetrachtung.

Aber noch ein Weiteres folgt daraus. Es ergibt sich, dass auch der Inbegriff jener geschaffenen Geister, das Geisteruniversum ein in sich geschlossenes und vollendetes Ganze sein müsse, keines weitern Zuwachses fähig und keiner Verminderung ausgesetzt; völlig ebenso, wie es von allen übrigen Kreisen der geschaffenen Wesen gilt, und wie es, wenigstens approximativ, an ihnen auch empirisch sich nachweisen lässt. Die Einzelgeister zersplittern sich nicht in eine bedeutungslose Unendlichkeit, in zahllose Exemplare einer leeren Ichform, welche nur Dasselbe wiederholt, sondern sie bilden, durch die Verschiedenheit ihrer geistigen Begabung, eine sich ergänzende Gemeinschaft, in deren Harmonie kein Einzelglied verloren gehen kann.

162. Das scheinbare Wagniss dieser Sätze erhält erst

dadurch Verständlichkeit und innere Beglaubigung, wenn man sie an der factischen Beschaffenheit des menschlichen Geistes die Probe bestehen lässt und wenn sie darin ihre durchgreifende Bestätigung finden. Wir werden damit an die Ergebnisse der „Psychologie“ verwiesen, freilich einer Psychologie, die nicht blos das Einzelne der psychischen Thatsachen verzeichnet, sondern die Gesammtheit seiner Culturentwickelung ins Auge fasst und diese auf ihr Einheitsprincip und ihre tiefste Quelle zurückführt.

Dieselbe zeigt eben, dass die Gesammtleistungen und weltgeschichtlichen Erfolge des Menschengeistes auf die blos universalistische Hypothese durchaus nicht zurückführbar sind. Alles Allgemeingültige der Vernunft, des ethischen Willens, der ästhetischen und religiösen Eingebung zeigt sich vielmehr dergestalt durchdrungen vom Individuellen, von der selbständigen Macht des Einzelgeistes verarbeitet und hindurchgegangen durch seine modificirende, fortgestaltende Selbstthat, dass die psychologische Beobachtung damit auch von ihrer Seite den vollständigen Inductionsbeweis geliefert hat, das Substantielle, Beharrliche im Menschenwesen sei eben der Individualgeist.

In diesem Sinne durften wir früher behaupten, dass es keine Einzelbeweise für die Fortdauer gebe, dass die Psychologie durch ihr Gesammtergebniss diesen Beweis zu führen habe. Und sie führt in allen Instanzen diesen Beweis, indem sie das Individuelle als den bleibenden und beharrlichen Mittelpunkt der psychischen Processe in allen ihren Theilen aufweist. Auch das Grösste und Gewaltigste geistiger Offenbarungen und weltgeschichtlicher Wirkungen ist durch die Vermittelung des Einzelgeistes hindurchgegangen und hat sich, obwol durch den höhern Anhauch zuerst entzündet und in keinem Sinne Menschenwerk, dennoch den Bedingungen der Persönlichkeit angeschmiegt, welche sein Träger geworden. Das gerade ist, so sagten

wir schon an einem andern Orte *), das Grosse und Gotteswürdige in der Menschengeschichte, dass Gott die Acte seiner Weltregierung (worin die „göttliche Weltregierung" eigentlich bestehe, ergibt sich dort ausführlich) völlig mit der menschlichen Freiheit vermittelt, dass er durchaus den Menschen an seine (Gottes) Stelle setzt und ihm als seinen eignen Ertrag gönnt, was ursprünglich doch nur Werk der „Eingebung" in ihm ist. Das göttliche Wirken versteckt sich stets in andere Gestalt, in den Namen des Menschen und lässt diesen für sich eintreten.

163. Und dies eben ist der höchste, sozusagen allersichtbarste Beweis für die Stärke und Unüberwindlichkeit des Individuellen in uns — mittelbar daher auch für dessen Unsterblichkeit —, dass die schlechthin mächtigste und unvergleichbar gewaltigste psychische Einwirkung, die überwältigende Macht göttlicher Eingebung und Begeisterung in den weltgeschichtlichen Heroen das Individuelle in ihnen nicht aufzehrt und zur Ohnmacht einschwinden lässt, sondern es gerade bestätigt und mit eigenen unüberwindlichen Willenskräften ausstattet.

Was aber vom hervorragendsten Menschengeiste gilt, davon ist auch der niederste, gewöhnlichste nicht ausgeschlossen. Denn die Psychologie erweist die Universalität des Genius im Menschengeschlechte, und dass nur ein höherer oder niederer Grad genialer Begabung (sie nennt dies den Unterschied „productiver" und „receptiver" Genialität) die Geister voneinander unterscheidet. Hiermit ist auch Jedem, der ins menschliche Dasein geboren wird, die Würde des Genius, das Unverwüstliche der Individualität gesichert.

Die allgemeine Grundlage ist gegeben, deren nothwendige Anerkennung auch den Begriff persönlicher Fort-

*) Speculative Theologie oder allgemeine Religionslehre, Heidelberg 1845. S. 627. Dazu den Schluss unserer Psychologie. 1864. S. 742 fg.

dauer in sich schliesst. An gegenwärtiger Stelle haben wir nur der besondern Probleme zu gedenken, die von einer solchen Grundansicht unabtrennlich sind.

Eines der nächstliegenden und dringendsten haben wir im Vorhergehenden schon kürzlich bezeichnet. Jetzt muss es ausführlicher zur Sprache kommen.

Liegt im wahren und vollständigen Begriffe des „Geschaffenseins" zugleich der Nebenbegriff der innern Ewigkeit und Unvergänglichkeit, wie eine gründlichere Erwägung dieses Begriffs uns gelehrt haben dürfte: so schliesst dies ebenso sehr den Begriff einer Vordauer dieses Geschaffenen, einer irgendwie zu denkenden „Präexistenz" oder „Präformation" desselben, wie den einer Fortdauer in sich.

Je unbestimmter jener Begriff vorerst noch ist, um so dringender ist seine weitere Erforschung uns geboten. Wir gehen sofort an diese Aufgabe.

Zweites Kapitel.

Der Begriff allgemeiner Präformation („Präexistenz") und der besondern des Menschengeistes.

164. Die Reihe von Problemen, welche wir in vorstehender Ueberschrift unter der gemeinsamen Bezeichnung der „Präformation" zusammenfassen, belastet nicht lediglich unsere Ansicht und bereitet ihr ausschliesslich zukommende Schwierigkeiten, wie es zunächst wol scheinen könnte, indem wir selbst es sind, die auf den Zusammenhang des Begriffs vorirdischer Dauer mit dem Unsterblichkeitsglauben hinweisen. Es ist vielmehr, dafern man consequent sein will, durchaus unabtrennlich von jedem wissenschaftlich begründeten oder irgendwie allgemeiner motivirten Begriffe der Unvergänglichkeit. Ist wirklich der Geist, die Wurzel der Persönlichkeit in uns, wie alles Vorhergehende es zu begründen unternahm, aus übersinnlichem, unsterblichem Stoffe gebildet, so muss er diese Beschaffenheit schon vor seiner Versinnlichung und trotz derselben behaupten; d. h. seine Versinnlichung (Verleiblichung) fällt in keinem Sinne mit seinem Verwirklichungsacte, seinem „Geschaffensein" zusammen. Oder noch zutreffender: Soll der Individualgeist durch

seine eigne, ihm immanente Natur (nicht durch einen etwa nachträglichen göttlichen Willensact, unter welcher Voraussetzung es mit einer Begründung nach allgemeinen Analogien ein Ende hätte) die Fähigkeit besitzen, den irdischen Tod, die Entleiblichung zu überdauern: so muss er auch in irgendeinem Sinne vor dieser Verleiblichung existiren.

Ja, noch mehr: Mussten wir behaupten auf den Grund sehr entscheidender physiologischer und psychologischer Thatsachen, dass der Geist, nicht blos als Gattungswesen, sondern gerade als Individuum, den beharrlichen Substanzen beizuzählen sei, dass er somit nicht der phänomenalen Welt angehöre und ihrem scheinbaren Wechsel des Entstehens und Vergehens unterliege, dass umgekehrt vielmehr aufs Eigentlichste nur durch ihn und für ihn diese phänomenale Welt vorhanden sei (§. 135): so ergibt sich zugleich daraus die nothwendige Folgerung, dass er nicht entstanden sein könne nach Art eines phänomenalen Wesens, dass überhaupt das Substantielle, Beharrliche und eigentlich Individualisirende des Menschenwesens (und dies ist eben der „Geist") nicht erst im Verleiblichungsprocesse oder im „Acte der Zeugung" seinen Anfang nehme, sondern dass es bedingend diesen Ereignissen vorausgehen müsse.

Mit einem Worte: Nicht nur führt der Begriff von der Fortdauer des Geistes uns unvermeidlich auf den entsprechenden einer irgendwie zu denkenden Vordauer desselben zurück, sondern ebenso sehr ist der letztere Gedanke schlechthin unabtrennlich von jeder psychologischen Ansicht, welche die Substantialität, Einfachheit und Ewigkeit des Seelenwesens behauptet; und weder die Herbartsche Psychologie, noch der Spiritualismus älterer und neuerer Zeit können sich der Consequenz dieses Gedankens entziehen, wenn er auch nicht immer bei ihnen zu ausdrücklicher Anerkennung gelangt ist.

165. Dagegen hat, merkwürdiger und sicherlich be-

achtenswerther Weise das ursprüngliche Bewusstsein des Menschen von seinem Wesen und seiner Bestimmung es niemals unterlassen, starkes und unzweideutiges Zeugniss abzulegen für jene Wahrheit. Und wie uns der Naturglaube des Menschen an seine Fortdauer in einer Menge bedeutungsvoller historischer und psychologischer Züge entgegentrat, so gilt völlig das Gleiche in Betreff seines übersinnlichen Ursprungs.

Der Glaube an eine „Präformation" der Geister, an die „übernatürliche", d. h. jenseits der Naturerscheinungen zu suchende Entstehung derselben, ist so tief verwachsen mit den innigsten Gefühlen der Familien- und der Geschlechtsliebe, wie mit den Regungen sittlich-religiöser Ehrfurcht vor dem geheimnissvollen Ursprunge eines höhern weltgeschichtlichen Genius, ja mit sehr mannichfachen und weitverbreiteten religiösen Vorstellungen, dass wir an der vielgestaltigen Universalität auch dieses Naturglaubens (er ist nur die nothwendig ergänzende Kehrseite des vorhinerwähnten) billig nicht zweifeln können.

Wenn in einem hochbegabten Kinde, den Erzeugern selbst fremdartig und unbegriffen, ein neues Dämonion emporsteigt und selbständig seinen Weg findet durch eine ihm fremde, es nicht begreifende Welt: so erblickt der unmittelbare Wahrheitssinn des Menschen (und die psychologische Forschung muss es bestätigen) in dieser Geisteserscheinung ein so deutliches Zeichen eines Neuen, die Reihe der gewohnten Erscheinungen Durchbrechenden, ein so wenig aus den Gesetzen natürlicher Causalverknüpfung Erklärbares, oder aus blosser Vermischung der organischen und psychischen Anlagen der Aeltern Abzuleitendes, dass wir genöthigt sind, hier das Hineingreifen eines höhern, nicht mehr natürlichen Causalzusammenhanges zu postuliren. Jeder Genius ist übernatürlichen Ursprungs, ist Zeugniss einer jenseitigen, in den Verlauf der Menschenzeugungen eingreifenden Geistesmacht. Dies bleibt eine unableugbare

psychologische Wahrheit, und der allgemeine Menschenglaube unterwirft sich demuthsvoll dieser Anerkenntniss, welchergestalt er auch sie in Symbole verhülle oder in vielleicht unbeholfene Begriffsbestimmungen kleide.

Dies der allgemeine, zugleich durchaus nothwendige, psychologisch zu rechtfertigende Grund, warum in allen Religionen, bei allen Völkern der Weltgeschichte die grossen, geschichtlichen Heroen aus göttlichem Ursprunge hergeleitet werden. Und man hat recht mit diesem Glauben. Sie sind in Wahrheit nicht Producte blos menschlicher Zeugungskraft, sondern als die echtesten Geisteroriginale, die ein schlechthin Ungeahntes bringen, können sie nur als jenseitigen, „göttlichen“ Ursprungs begriffen werden.

(Nicht im geringsten beabsichtigen wir in theologische Erörterungen hier einzugehen, oder in dem, wie uns bedünken will, von beiden Seiten des rechten Zieles verfehlenden frischentbrannten Streite über die „Person Christi“ nach der Seite der Negativen oder der Orthodoxen hin Partei zu ergreifen. Unser eigner Standpunkt, meinen wir, stellt uns über beide Parteien hinaus. Aber nahe liegt es, jenem allgemeinen Begriffe der Präformation auch für den bezeichneten Fall seine volle Bedeutung zu vindiciren. Man kann sich der Nothwendigkeit gar nicht entziehen, jene Wahrheit nicht blos überhaupt, sondern in vorzüglichem Sinne bei der Erscheinung Christi bestätigt zu finden. Am wenigsten von ihm, in welchem historisch erweislich am Reichsten und am Reinsten das ursprünglich Göttliche des Menschen, das „Menschenideal“, in concreter Persönlichkeit erschienen ist, lässt sich behaupten, dass er geistiger Weise von irdischen Aeltern gezeugt sei; bei ihm am meisten und augenfälligsten tritt der Widersinn, die innere Ungereimtheit eines solchen blos menschlichen Ursprungs hervor. Christus ist sensu eminentissimo „von Gott gezeugt“, was in diesem Zusammenhange nichts Thaumatisches, in abstrusem Sinne Mysteriöses oder Unbegreifliches einschliesst,

sondern was sensu vulgari, zugleich in geringerem Umfange der Begabung, von jedem Menschen gilt, in welchem eine originale Geistesgestalt sich zum Bewusstsein emporringt. Zugleich ist aber darin der wahre Sinn und der echte Ursprung jener Sagen wirklich anerkannt und in ihr volles Recht eingesetzt, mit welchen die heilige Ueberlieferung die Kindheit Jesu ausgestattet hat. Sie haben nichts blos Sagenhaftes, Zufälliges oder Willkürliches; noch sind sie trockne, künstlich ersonnene Allegorien. Sie drücken vielmehr in treffender Bildlichkeit und in naiver Poesie tiefsinnvoll den Kern der Wahrheit aus, um die es sich handelt: dass in Christus ohne Rückhalt und ganz, ohne Trübung und Verunreinigung das Göttliche in Menschengestalt erschienen sei. — Dass ebenso aus diesem Mittelpunkte und eigentlichen Erklärungsgrunde seiner Persönlichkeit, seinem permanenten Einssein und Sicheinsfühlen mit Gott, seinem „Vater", auch die charakteristischen Züge seines Lebens und Wirkens eine tiefere und allein richtige Deutung erhalten würden, leuchtet ein. Wir verstehen nun erst psychologisch seine Aussprüche über sich selbst, weil sie aufs Eigentlichste Zeugnisse seines Selbstbewusstseins sind. Und eben diese Aussprüche für sagenhafte oder später erfundene zu halten, wird keinem besonnenen Kritiker mehr einfallen können. Sie tragen in ihrer eigenen unerfindbaren Tiefe und Originalität den Stempel innerer Authentie und Wahrheit. Aus diesem tiefern psychologischen Gesichtspunkte entworfen, der völlig frei sich weiss von dogmatischen Voraussetzungen und dennoch dem historisch beglaubigten Bilde gerecht würde, kennen wir noch kein „Charakterbild" Christi in der bisherigen Literatur *); und wir müssen ausdrücklich im Interesse historischer, nicht theologischer Wahrheit behaupten, dass uns der alte dogmatische Begriff von Christi Natur auch psychologisch noch immer seinem

*) Geschrieben im Jahre 1864.

Kerne nach der treuere zu sein scheint, weil er eben mit Kraft und Glaubensinnigkeit jenen Kern gerettet hat.)

166. Was aber bei den Heroen der Geschichte in prägnanter und unverkennbarer Weise hervortritt, es findet in schwächerm Grade und in verborgenerer Wirkung bei jeder Erzeugung eines Menschenwesens statt. Kein Menschenerzeugtes ist lediglich das Resultat der psychisch-organischen Bestandtheile seiner Erzeuger, weder eine blosse Wiederholung eines der beiden Aeltern, noch ein blosses Compositum aus beiden. Bestände die menschliche Fortpflanzung in nichts Anderm als blos in diesem Vorgange, so wäre längst das Menschengeschlecht zu derselben abstracten Uniformität und Gleichartigkeit herabgesetzt, welche wir bei den Thieren wahrnehmen, wo in den neu erzeugten Exemplaren nichts anderes als der erbliche Typus der Rasse oder der Spielart sichtbar wird. Dies hiesse aber zugleich: es wäre jedes geistig Neue, jedes Genialische und genialisch Productive, Erfindsame in der Menschheit längst erloschen, oder vielmehr, es wäre niemals aufgetaucht.

So nun verhält es sich factisch keineswegs; und das natürliche Menschengefühl gibt davon auch unverkennbares Zeugniss in dem unwillkürlichen Verhalten der Aeltern zu ihren Kindern. Eben jenes Neue, ihnen „Jenseitige" unwillkürlich anerkennend, begegnen die Aeltern in dem physiologisch oder natürlich ihnen entsprossenen Kinde zugleich doch einem ihnen Unbekannten, fremd Eigenthümlichen, dessen Entwickelung sie abzuwarten haben, das sie nicht willkürlich zu lenken vermögen. Uebernatürlich (überorganisch) ist jeder Mensch erzeugt; und sein unwillkürliches Urtheil erkennt dies an. Der Fromme und Sinnige begrüsst in seinem Kinde ein „Geschenk", welches ihm ohne seine Absicht und ohne sein Zuthun zutheil geworden, und der Naturglaube der ältesten und sittlichsten Völker sieht in einer reichen und hochbegabten Nachkommenschaft einen „gottverliehenen Segen", weil wirklich den Aeltern

in solchen Kindern ein Neues und ihnen Unausfindbares zutheil geworden ist. *)

167. Wollen wir nun versuchen, diese ganze Thatsachengruppe auf ihren gemeinsamen psychologischen Begriff zurückzuführen: so bietet dazu kein anderer sich dar, als der Begriff der Präformation des menschlichen Geistes, und zwar nicht blos nach seiner universellen Bedeutung, sondern gerade nach der Seite, durch welche der Mensch geistig individualisirt, „Genius“ ist.

Merkwürdigerweise ist nun dennoch dieser Begriff mit allen weitern Problemen, die er in sich schliesst, in der neuern Zeit von der Philosophie gänzlich zur Seite gelassen worden und nur die Theologie hat desselben gedacht.

Aber nicht minder bemerkenswerth ist die tiefer liegende Veranlassung dazu von seiten der Theologen. Es ist bei der gegenwärtig herrschenden Psychologie der gänzliche Mangel einerseits einer tiefer erfassten Unterscheidung zwischen „Seele“ und „Geist“, andererseits der Mangel einer realistischen Grundlage für den Begriff der Persönlichkeit, welche nur in dem gleichfalls tiefer erfassten Begriffe der „Leiblichkeit“ zu finden ist. Ohne jedoch das normale und diesem gegenüber das factisch gestörte Grundverhältniss dieser drei im Menschenwesen vereinigten Principe richtig erkannt zu haben, ist es völlig unmöglich, den Menschen in dem Zustande zu begreifen, wie die religiöse Erfahrung ihn uns darbietet. Und so bleibt es ein neuer beschämender Beweis, wie oben abgeschöpft und leer, wie nur mit dem Nächsten und Elementaren sich begnügend, die gegenwärtig geltenden psychologischen Vorstellungen noch immer sind, indem sie sich unfähig zeigen, der höchsten und wichtigsten psychischen Thatsache, der religiösen, gerecht zu werden.

So ist es gekommen und so musste es kommen, dass die tiefer denkenden Theologen die Pfade heutiger Psycho-

*) Vgl. Anthropologie, 2. Ausg., S. 521.

logie ganz zu verlassen genöthigt waren; dass sie versuchten, auf den Grund jener grossartigen, aber nach den herrschenden Begriffen höchst uncorrecten Anschauung von dem Ursprunge und von der Würde des Menschengeistes, wie die heilige Schrift, wie, setzen wir hinzu, wenn auch mit minder ethischer Reinheit, die andern religiösen Urkunden des Menschengeschlechts sie uns bieten, eine eigene und neue Psychologie sich zu schaffen. Und sie thaten wohl daran für sich selbst und für Andere; denn sie hätten dadurch unserer Schulpsychologie den äussern Anstoss geben können, ihre eignen dürftigen Begriffe damit zu vergleichen und zugleich sich zn fragen, welche von beiden mehr auf Vollständigkeit und auf Einklang mit der Erfahrung Anspruch habe, die ihrige oder jene? Wir an unserm Theile bezeugen wenigstens, dass unsere eigene psychologische Grundansicht jener theologischen Psychologie ungleich näher stehe, als den übrigen psychologischen Vorstellungsweisen der Gegenwart, eben weil sie mit jener auf dem gleichen Boden sich befindet, dem einer nichts ausausschliessenden und möglichst erschöpfenden Erfahrungsforschung.

168. In dieser theologisch - psychologischen Untersuchung hat nun sogleich auch das Problem der „Präexistenz" seine gebührende Stellung erhalten. Es ist dort, wie es soll, mit der Frage von dem Verhältniss des Geistes zur Seele und zur Leiblichkeit in Verbindung gebracht worden, und dies letztere Problem hinwiederum, ebenso tief geschöpft und richtig, mit der Frage nach dem Grunde und Wesen der Verleiblichung oder der „Erzeugung des Menschen" überhaupt.

Die Haupteigenthümlichkeit dieser Psychologie, wodurch sie jede einseitig spiritualistische oder blos dualistische Auffassung weit hinter sich lässt, ist zuerst die höhere Bedeutung, welche sie dem L e i b e zugesteht, als der von der Persönlichkeit unablöslichen Bedingung ihrer vollständigen Exi-

stenz. Er ist auch nach ihr die Selbstdarstellung, das stets sie begleitende äusserliche Bild unserer Seeleneigenthümlichkeit, unabtrennlich von ihr und seinem eigentlichen Bestande nach „unverweslich“ (dasselbe, was unsere Psychologie den „innern Leib“ genannt hat).

Darauf und auf nichts Anderes, meinen wir, ist auch die Lehre von der „Auferstehung des Leibes“ gerichtet. Sie besagt eben, dass der ganze, bis zu seiner Leiblichkeit herab ungetheilte und unversehrte Mensch den Tod überdaure; und auch darin ist jede abstract spiritualistische und eigentlich doch nur negative Vorstellung blosser „Un-Sterblichkeit“ weit überflügelt, deren Purismus den Gedanken persönlicher Fortdauer von jeher so schwer begreiflich machte. Hier wird der Mensch auch im Jenseits als ein Raum- und Naturwesen nur höherer Art gefasst, eine von den modernen Begriffen grundverschiedene Auffassung vom Wesen des Menschen und von der Geistigkeit überhaupt, an deren vermeintlicher Paradoxie man nicht achtlos vorübergehen wolle, wie die bisherige psychologische „Aufklärung“ gethan. Sie schliesst in ihren Consequenzen eine völlig umgebildete Psychologie, wir dürfen behaupten: eine Psychologie nach unsern Grundsätzen in sich. Und so dürfen wir weiter behaupten, dass hier nicht nur, wenigstens im Keime, eine wissenschaftlich befriedigendere Lehre von der Fortdauer niedergelegt sei, sondern auch eine völlig veränderte Grundansicht vom Raume und von der universalen Bedeutung der Raumexistenz gewonnen werde. Wir selbst stehen mit allen diesen Behauptungen wenigstens auf demselben Boden, auf dem auch die christlich-religiöse Weltanschauung wurzelt.

Warum übrigens diese Lehre dogmatisch im Ausdrucke einer „Auferstehung“, einer Auferstehung aus dem „Grabe“ sich fixirt habe, darüber ist uns vielleicht anderswo eine historische Vermuthung zu äussern gestattet.

169. Wie weiter sodann das Verhältniss von „Seele“

und „Geist" gefasst werden musste, ergibt sich aus dem Bisherigen von selbst.

„Seele" ist ein Mittleres zwischen Geist und Leiblichkeit, dasjenige, wodurch der Geist bis in den Leib hinabwirkt oder (nach dem durch den „Sündenfall" gestörten Grundverhältniss) hinabwirken soll, um ihm so das geistige Gepräge aufzudrücken, ihn sammt der Seele zum völligen Organe des Geistes zu machen und so den „Geistleib" hervorzubringen, der nun auf ewig in die Gesammtheit der Persönlichkeit aufgenommen ist.

Die „Seele" ist aber zugleich das sinnlich Individualisirende unsers Empfindens, Wollens und Fühlens, welches die Bibelsprache vortrefflich und höchst sachgemäss als Herz, Gemüth u. dgl. bezeichnet, weil ihr innerster Mittelpunkt auch für eine gründliche Psychologie als sinnlich erregbares, mit gegen die Aussenwelt gerichteten, ihr homogenen Instincten ausgestattetes Triebleben begriffen werden muss.

Sobald aber der leibliche Keim des individuellen Daseins sich entfaltet, entwickelt sich zugleich darin die Seele; ja, sie ist eben das sinnlich (und darum für sich selbst, ohne den Geist, vergänglich) Individuelle. Sie wohnt nach der Bibellehre im „Blute". (Die neuere Wissenschaft sagt, im wesentlichen dasselbe meinend: ihre Wirksamkeit ist an die „organische Zelle" gebunden.)

170. Die Seele ist daher, bei dem Menschen wie bei den Thieren, ein Erzeugniss der Fortpflanzung, das von den Aelternseelen uns Ueberkommene. Was aber die Menschenseele, die an sich schon edler, d. h. reicher mit Instincten und Trieben ausgestattet ist, als die Thierseele, erst zum wahrhaft menschlichen, höhern Leben erweckt, das ist der Geist, welcher als ein Funke des göttlichen Geistes bei ihrem Entstehen ihr vom Schöpfer „unmittelbar zufliesst" und dadurch das Menschenwesen schon von Natur gottverwandt macht.

Dieser Geist ist aber zugleich, nach der Lehre der Bibel, das wahrhaft Persönlichmachende des Menschen, der Grund und die Wurzel seiner „Freiheit", welcher Begriff der Freiheit hier wiederum kein abstracter oder hypothetischer ist, sondern auf durchaus concrete und fassliche Weise sich erleben lässt und wirklich erlebt wird. Sie ist die göttliche Kraft in dem blos menschlichen Wesen. Sie erzeugt einerseits unser Recht der Herrschaft über die äussere Natur, andererseits ist sie die factische Uebermacht über die eigene, innere (seelische) Natur, über die blos seelischen Instincte und Triebe, welche, geistdurchdrungen und in Harmonie gestellt, selbst nun zu Tugenden werden. Erst der Geist und die Wirkung des Geistes constituirt den Menschen zur Persönlichkeit, zum eigenthümlichen, Jeden von Jeden unterscheidenden Geistwesen.

In dieser Oberherrschaft des lebendig und frei machenden Geistes, welche Seele und Leib durchdrang und nach sich gestaltete, lag „ursprünglich" die jetzt verdunkelte göttliche Ebenbildlichkeit des Menschen. Sie wiederherzustellen durch „Wiedergeburt", den Geist in uns zur alten Macht zu erwecken durch den neuen Durchbruch der göttlichen Kraft in uns, ist das Ziel und das Werk des göttlichen Erlösungsprocesses.

(Diesen Umriss „biblischer Psychologie", in welchen wir das Charakteristische und Zweifellose derselben kurz zusammengefasst zu haben glauben, dürfte die gegenwärtige Bibelkritik aus dem allgemeinen Grunde zu bemängeln bereit sein, weil durch sie überhaupt der Begriff der „Bibel", als eines geschlossenen Ganzen von heiligen [kanonischen] Schriften, eigentlich aufgehoben sei. Nach ihr ist die ehemalige „Bibel" ein Aggregat meist apokrypher Werke aus verschiedenen Zeitaltern und von sehr verschieden gebildeten Schriftstellern, bei denen eine innere solidarische Einheit der Einsichten und der Behauptungen schwer anzunehmen

wäre. Wir lassen diese kritischen Bestrebungen in ihrem Werthe unangetastet; wir kennen auch ihr Ergebniss, sofern bei einem so endlosen Widerstreite entgegengesetzter Meinungen, wie er bei diesen Verhandlungen sich kundgibt, überhaupt von einem Endergebniss die Rede sein kann. Aber dies Ergebniss eben, wie es auch formulirt werde, hat für die Sache, welcher hier es gilt, für den objectiven Inhalt, der in jenen Schriften vorliegt, nur sehr geringen Werth. Die innere Bedeutung jenes Wahrheitsgehalts wird nicht vermindert, die innerlich ihm beiwohnende Ueberzeugungskraft wird nicht ungeschehen gemacht, wie man auch seine factische Entstehung kritisch sich zurechtlege. Ueber das Alter und die Reihenfolge, über die Echtheit oder Unechtheit der Platonischen Werke im einzelnen wird wol gleichfalls der Streit kaum jemals zu einem völligen Abschluss geführt werden. Hindert uns dies in den wesentlichen, den charakteristischen Inhalt Platonischer Denkweise uns hineinzuversetzen, ihn wahr und tief zu finden, oder auch, so Gott will, ihn für falsch oder überspannt zu erklären?

Ganz ebenso in dem hier gegebenen Falle. Mag das vierte Evangelium ein Werk des Jüngers sein, nach dem es genannt ist, oder einen weit später lebenden Alexandrinischen Christen zum Verfasser haben, der es „in bester Absicht“ nach der Sitte damaliger Zeit dem Apostel untergeschoben habe; mag in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte der Kampf des Petrinischen und des Paulinischen Christenthums durch allerlei tendentiöse Beimischungen sich widerspiegeln, der zuletzt im Marcusevangelium zu einer gewissen indifferenten Ruhe gebracht worden sei, oder mag umgekehrt die Schrift des Marcus als die früheste und am meisten authentische unter den Evangelien betrachtet werden — und hiermit hätten wir zugleich in der Kürze die Hauptstreitpunkte der „Evangelienfrage“ bezeichnet —: so wird doch mit dem Allen keinem

Unbefangenen benommen, zu erkennen, dass durch diese sämmtlichen Schriften wie durch die Paulinischen Briefe, gleichviel wie auch in diesen die Chorizonten Echtes und Unechtes theilen mögen, eine übereinstimmende Grundanschauung von der menschlichen Natur und von ihrem Verhältniss zur Gottheit sich hindurchziehe, die auf gewisse anthropologische Hauptsätze zurückzuführen ohne Mühe gelingt. Ergibt sich nun noch nebenbei, dass diese Grundanschauung an Tiefe und innerer Wahrheit, wie an Fülle weitreichender Beziehungen Alles hinter sich lasse, was die psychologische Durchschnittsbildung der Gegenwart aufzuweisen hat: so wird es eine der dankbarsten, aber auch unerlasslichsten Aufgaben, dem innern Sinne und den weitern Consequenzen jener Lehre näher nachzuforschen. Solches findet im gegenwärtigen Zusammenhange seine geeignetste Stelle.)

171. Dies Göttliche, zugleich Personificirende im Menschen ist nun ein Ewiges und Unerzeugtes, welches zu den beiden in der Erzeugung Entstehenden, zu Seele und Leib, von „Jenseits" her, hinzutritt, wobei wir unwillkürlich an das ϑύραϑεν des Aristoteles erinnert werden. In diesen Gedanken der wesentlichen Jenseitigkeit (Vor- oder Uebersinnlichkeit) des Geistes, der eben die Fundamentalwahrheit christlicher Lehre ausmacht, ist nun zugleich der wahrhafte Sinn einer „Präexistenz" desselben eingeschlossen, einer Präexistenz, zu der auch jede gründliche Psychologie in irgendeiner Gestalt sich bekennen muss, sofern sie überhaupt nur zum rechten Begriffe vom übersinnlichen Wesen des Geistes sich erhoben hat.

Dem ersten oberflächlichen Anscheine nach erhielte jedoch damit jener christliche Begriff der Präexistenz eine Deutung, welche ihn mit den bekanntesten Vorstellungen pantheistischer Speculation auf dieselbe Linie stellte, sodass er in die gute Gesellschaft unserer modernen Philosopheme unbedenklich aufgenommen werden könnte!

Denn in der That ist heutiger Speculation nichts geläufiger geworden, als der Gedanke, dass der „ewige“ Geist, die „allgemeine“ Vernunft sich unendlich personificire in einzelnen Bewusstseinspunkten menschlicher Iche. Und man könnte zunächst versucht sein, darin die wahrhaft speculative und einzig zulässige Deutung jener sonst abstrusen Lehre wirklicher „Präexistenz“ finden zu wollen.

Wenn wir zugleich auf den originalen Urheber jener philosophischen Auffassung zurückgehen, auf Aristoteles, an den wir ohnedies soeben unwillkürlich erinnert wurden, so können wir noch bestimmter seiner Lehre von der „thätigen Vernunft“ gedenken, welche gleichfalls als das Unentstandene, wie Unzerstörbare und „allein Göttliche“, von „Aussen her“ in die sinnlich empfindende und vergängliche Seele eintritt und durch diese Verbindung im Menschen das Phänomen der „leidenden Vernunft“ erzeugt. Diese thätige Vernunft ist aber nicht das Individuelle, sondern das Allgemeine im Menschen; dagegen ist alles persönliche Selbstbewusstsein nach Aristoteles an jenes Phänomenale („Trennbare“ und „Vergängliche“) der leidenden Vernunft geknüpft, welches aus der Verbindung der thätigen Vernunft mit der Seele sich ergibt.

Hier nun bedarf es keiner Präexistenz in besonderer oder ausdrücklicher Bedeutung; denn das Präexistirende für den menschlichen Geist ist auch kein Anderes, als der gemeinsame Urgrund aller übrigen Dinge, welcher, wie in Allem und Jedem, so auch im menschlichen Individuum auf vorübergehende Weise sich verwirklicht. Wir haben damit unverkennbar zugleich in die hinreichend breitgetretenen Pfade der Pantheistik eingelenkt, und es fragt sich nur, ob es dabei sein Bewenden haben könne.

In diametralstem Gegensatze und in entschiedenster, wiewol unbeabsichtigter Opposition damit steht die psychologische Grundauffassung des Christenthums. Das Geistige im Menschen ist nach christlicher Grundlehre durchaus kein

blos Allgemeines oder abstract Göttliches (wie sie denn überhaupt solche universalistische Vorstellungen, auch in Bezug auf Gott, nirgends hegt oder aufkommen lässt), sondern es ist der wahrhafte Mittelpunkt und eigentliche Entstehungsgrund menschlicher Persönlichkeit (§. 171). Die biblische Psychologie ist durch und durch individualistisch oder antiuniversalistisch; und eben dies ist auch der Punkt, um den es gegenwärtig sich handelt bei der allgemeinen Umgestaltung psychologischer Wissenschaft, in Betreff deren eine Kritik der letzten ausgebildetsten Gestalt pantheistisch-universalistischer Psychologie (der Hegelschen) eben gezeigt hat, dass es durchaus unmöglich sei, aus ihren Prämissen die Thatsache menschlichen Selbstbewusstseins zu erklären. Wir berufen uns darüber auf die früher gegebene Ausführuug.

Hiermit kehrt aber auch die Forderung zurück, dem Begriffe der Präexistenz eine tiefere Bedeutung zuzugestehen und vor allem ihn von der Vermischung mit jenen pantheistischen Umdeutungen zu befreien.

173. Zunächst geschieht dies dadurch, dass wir dem eigentlichen Sinne der christlichen Präexistentiallehre gründlicher nachforschen. Dabei dürfte sich sogar ergeben, dass jener Begriff mit den Fundamentallehren des Christenthums unauflöslich verwachsen sei, ja dass er wie eine verborgene Prämisse sie unter sich verknüpfe und gemeinsam begründe.

Es ist Grundlehre des Christenthums, dass der „Mensch“, nicht die Menschheit als Collectivbegriff oder als allgemeines Gattungswesen, sondern der Einzelne und zwar jeglicher Einzelne, weil zum Heil und zur Erlösung berufen, auch von Gott als dieser Einzelne gewusst und gewollt sei. In diesem Sinne, und nur in diesem, gibt es eine Präexistenz, nicht blos des Menschen als solchen, d. h. nach seiner allgemeinen Wesensstufe im Zusammenhange der übrigen Dinge (was eben der höchste, aber ganz universalistische Begriff ist, welchen der Pantheismus vom Menschen erschwingen kann), sondern auch des Einzelnen

und aller Einzelnen; denn Jeder muss vorausgeschaut sein im göttlichen Weltplan, so gewiss er im Rathschlusse göttlicher Erlösung mitumfasst und mitgewollt ist.

Dies, wie gesagt, der unzweifelhafte Sinn und der innerste Geist christlicher Lehre. Die unendlich kühne Parodoxie, das theoretische Wagniss dieser Behauptung lässt sich jedoch nicht zum einen Theil annehmen, zum andern verwerfen oder in seinen weitern entscheidenden Consequenzen übersehen. Es gilt hier: Alles oder Nichts. Entweder sind wir genöthigt, jenen Begriff mit seinen sämmtlichen Folgen als wahr und maassgebend für das Wesen des Menschen anzuerkennen, oder wir lassen ihn mit seiner falschen Ueberspanntheit vollständig fallen. Ein Drittes, eine vermittelnde Halbheit, deren man verschiedene versucht hat, ist hier nicht möglich.

174. Entweder der Mensch, als solcher, als zum persönlichen Ich gewordenes oder wenigstens dazu befähigtes Geistwesen, ist transscendentaler Natur; und dann kommt ihm ewige Präexistenz zu in vorhin bestimmtem Sinne. Oder er ist gleich den andern Lebensgebilden der Erde ein Product der unendlichen Naturzeugungskraft; dann lässt sich zwar von einer Präexistenz des Menschengeschlechts im ganzen reden nicht anders, wie sie von den Thier- und Pflanzengattungen gilt; während der Einzelne in dieser gleichgültigen Allgemeinheit untergeht, sofern er nur vorüberschwindendes Moment im Processe seines Gattungslebens ist. Dann ist aber nicht nur der christliche Glaube in seiner Wurzel lügnerisch, weil er den Menschen mit falschen Vorspiegelungen hinhält, sondern tiefer erwogen gäbe es überhaupt keine Geschichte, kein geistiges Fortschreiten und keine göttliche Vorsehung; denn alle diese Wahrheiten stützen sich in letzter Instanz auf die gemeinsame Anerkennung einer substantiellen und darum beharrlichen Individualität des Geistes.

Hier nun, bei diesem entscheidend uns vorgelegten Entweder-Oder, gibt alles Bisherige die hoffentlich wohlbegründete Antwort, nach welcher Seite hin allein unsere Wahl fallen könne. Wir würden uns mit aller Erfahrung, mit der Existenz der Menschengeschichte selbst in Widerstreit setzen, erkennten wir das Princip nicht an, aus welchem allein alle diese Erscheinungen erklärbar sind: die transscendentale übersinnliche Natur des persönlichen Geistes.

Wir haben daher auch den Begriff der Präexistenz in vorhin bezeichneter Bedeutung vollständig anzunehmen und uns zu allen Folgen desselben zu bekennen. Die philosophische oder anthropologische Aufgabe dabei kann jedoch keine andere sein, als die in jenem Begriffe enthaltene Wahrheit von ihrer Vereinzelung zu befreien, in welcher sie dem Scheine des Paradoxen und Willkürlichen sich nicht entwinden kann, um die allgemeinen Naturanalogien aufzusuchen, in welche sie von selbst sich einreiht.

175. Wir werden damit offenbar auf die allgemeinere Frage zurückgeführt: ob, was man in diesem Falle unter „Präexistenz" des menschlichen Geistes versteht, d. h. eine irgendwie zu denkende Vordauer des geistig Persönlichen im Menschen, nicht einen viel universellern Charakter habe und in einem andern, gleichfalls näher zu bestimmenden Sinne auch bei der Erzeugung organischer Wesen überhaupt vorauszusetzen sei, denen ja nicht minder der Typus einer scharfbestimmten und unvertauschbaren Eigenthümlichkeit aufgeprägt ist?

Uns selbst wird ausserdem noch diese allgemeine Fassung der Frage um so näher gerückt, als die „Seele" überhaupt für uns nicht blos jenes „einfach monadische Wesen" ist, welches sich mit einem Körper „verbindet", sondern das gestaltende Formprincip, oder, um einen ältern, glücklich bezeichnenden Ausdruck wieder aufzunehmen, der uns bis auf Aristoteles zurückleitet: die Forma substantialis, welche ihren Leib sich anbildet. So scheint es sich von selbst

zu verstehen, dass der Seele hiermit nicht nur eine causale, sondern auch eine Art von zeitlicher oder transscendentaler Präexistenz zuzugestehen sei; d. h. einer unbestimmt wie zu denkenden Existenz vor ihrer Verbindung mit den sinnlichen Stoffen, welche die materielle Grundlage ihres Leibes bilden und denen sie erst das Gepräge ihrer Eigenthümlichkeit aufdrückt.

Wir können indess jene Analogie nirgendwo anders finden, als in dem allgemeinen Begriffe der „Präformation", dessen wir schon im Vorigen gedachten (§. 164). Dieser leitet uns jedoch weiter zurück zu dem noch allgemeinern, metaphysisch ganz unabweisbaren Gedanken eines vollendeten Schöpfungsplanes, eines providentiell geordneten, ewig „vorausgeschauten" Zusammenhangs der Dinge, in welchem jedes Weltwesen, nach seiner Ordnung und innern Bedeutung für jenen allgemeinen, welterhaltenden Zusammenhang, seine feste Stelle, kurz, seine „Idee" besitzt im ewigen Welturbilde der göttlichen Providenz.

176. So gewinnt jene allgemeinere Frage hier den besondern Ausdruck: ob aus metaphysischen wie aus psychologischen Gründen zu erweisen sei, dass die ewige Idee, welche den Menschengeist trägt und seine Stelle ihm anweist im Weltzusammenhange, bis zur Präformation des Individuellen sich heraberstrecke; mit andern Worten: ob jeder Einzelgeist in specieller Providenz vorausbestimmt, ob er einer eignen Idee theilhaftig sei?

Diese Frage, trotz ihres abstracten Ausdrucks, ist von den allerentscheidendsten Folgen für die gesammte Auffassung des Menschenwesens. Sie fällt zusammen mit der andern: ob überhaupt eine Vorsehung die menschlichen Angelegenheiten leite, was nicht möglich ist, wenn nicht gerade der Einzelgeist in den Plan dieser Vorsehung aufgenommen, in ihm präformirt oder vorausgeschaut wäre.

Die christliche Anschauung, wie wir sahen, wurzelt in diesem Glauben; ja, er ist die nothwendige Grundbedingung

für dieselbe; denn sie kennt nicht irgendeinen Collectivbegriff der „Menschheit", sondern nur an den Einzelnen richtet sie sich. Allgemein menschlich betrachtet, ist er aber auch die Wurzel jeder religiösen Ueberzeugung überhaupt; denn er allein macht denkbar, wie eine specielle Providenz für den Menschen möglich sei. Es ist endlich das Allerhöchste und Allerkühnste, was der Mensch von sich wissen oder glauben kann, die echteste Quelle seiner Demuth wie seines Stolzes, annehmen zu dürfen, dass er Selbst, als dieser Einzelne mit seiner individuellen Bedürftigkeit, der Gegenstand göttlicher Vorsorge, göttlichen Beistandes zu werden vermöge.

Die wissenschaftliche Einsicht in alle diese entscheidenden Wahrheiten — man beachte es wohl — lässt sich auf die einfache Alternative zurückführen: ob die Idee des Menschengeistes blos universalistisch das Ganze umfasse, oder ob umgekehrt das Individuelle in ihr der Hauptmoment sei? Alles Vorhergehende hat den Beweis geführt, nach welcher Seite hin wir uns entscheiden mussten.

Indess hat das ganze Problem, wie man sieht, eine allgemein metaphysische und eine besondere psychologische Seite. Beide Untersuchungen müssen, unabhängig voneinander geführt, dennoch indirect sich bestätigen.

Die metaphysische Seite der Frage möchte hier erledigt sein, wenigstens soweit der gegenwärtige Kreis von Betrachtungen dies erfordert. Die psychologische oder anthropologische Seite dagegen bedarf noch vielfacher Aufhellung.

Wir dürfen dabei nicht übersehen, was im Kreise der frühern Philosophie, namentlich von Leibnitz und seiner Schule, mittelbar auch von Kant, über diese Fragen verhandelt worden ist. Es möchte sich daraus ergeben, dass die allgemeinen Naturanalogien, welche dem Begriffe der Präformation zu Grunde liegen, längst anerkannt sind, dass aber die specielle Beziehung, in welcher sie zu der

Frage nach der Präformation des menschlichen Geistes stehen, bisher der Aufmerksamkeit der Forscher entgangen zu sein scheint.

177. Leibnitz zunächst ist ein entschiedener Vertheidiger der „Seelenpräexistenz“ und muss es sein. Obgleich ihm übrigens der Gedanke einer innern Uebereinstimmung zwischen der Seele und ihrem organischen Leibe nach seinem allgemeinen Principe der prästabilirten Harmonie durchaus nicht fern liegt, weshalb er auch die Hypothese einer Metempsychose in seiner Theodicäe und sonst nachdrücklich bekämpft, so begnügt er sich doch zur Begründung jenes Begriffs mit ganz allgemeinen, seiner Metaphysik entlehnten Betrachtungen.*) Er beweist die Präexistenz aller Seelen, auch der Thierseelen, damit: dass jede, ihrem Grundbegriffe nach, eine untheilbare und unzerlegliche (indestructibilis) Einheit sei, welche in der leiblichen Erzeugung, durch die an sie herangebrachten organischen Stoffe, nicht erst entstehen könne, sondern durch ihre Verleiblichung nur gesteigert und entwickelt, durch den Tod nur vermindert und in den Zustand der Einwickelung zurückgebracht werde. Dasselbe gilt nun natürlich auch von den menschlichen Seelen, denen Leibnitz jedoch wol individuelle Präexistenz, noch aber nicht die Präexistenz als persönlicher Wesen, als „mentes“ zugesteht, welchen Charakter sie erst infolge der Erzeugung, durch den Eintritt in die Sinnenwelt und durch Hervorbildung ihrer Vernunftanlage ins Bewusstsein, erhalten können. Bei der Grundüberzeugung übrigens, die er hegt, von der Allverbreitung lebenfähiger oder seelenartiger Wesen bis in die kleinsten Theile der Materie hinein und

*) Die ausführlichste Erörterung darüber findet sich in seiner Theodicäe §. 86—91 (Opp. ed. Dutens Vol. I, S. 178—183), wo sie durchaus jedoch mit theologischen Controversen durchflochten ist; kürzer und prägnanter in einem Briefe an Kortholt (Vol. V, S. 319. 20. Vgl. V, S. 18, VI, S. 213), worin zugleich der ganze Gedankenzusammenhang dargelegt von welchem der Denker sich leiten lässt.

von dem Streben aller Monaden nach gesteigerter Vollkommenheit von Innenher, tritt für ihn die Nothwendigkeit zurück, die menschlichen Seelenmonaden streng abzuscheiden von den übrigen. Er hält die Möglichkeit aufrecht, dass nach dem Gesetze der Stetigkeit und des sprunglosen Zusammenhangs unter den Weltwesen unter begünstigenden Umständen niedere Monaden durch allmähliche Steigerung zu Seelen höherer Ordnung werden.

178. Diesen summarisch gehaltenen Sätzen hat nun Leibnitzens Nachfolger und Ausleger, Chr. Wolff, in einem noch immer beachtenswerthen Abschnitte seiner „Psychologia rationalis“ eine sorgfältige Ausführung angedeihen lassen, von welcher das Wesentliche hier erwähnt sei, weil uns hinter dem Formalismus seiner Demonstrationen und der abstracten Trockenheit seiner Definitionen dennoch eine gesunde und auf Tieferes deutende Naturanschauung zu liegen scheint.*)

Er erklärt sich in Betreff der Entstehung der Menschenseelen ebenso gegen den Creatianismus, der sie durch einen stets sich erneuernden göttlichen Schöpfungsact nachträglich zu dem im uterus der Mutter sich bildenden Leibe hinzutreten lässt, wie gegen die Hypothese, dass die Seele durch die Aeltern erzeugt werde mittels Verbindung ihrer Zeugungsstoffe. Jenes ist zu verwerfen wegen der Willkürlichkeit der ganzen Hypothese, welche den rechten Begriff des Schaffens ausser Acht lässt. Die Schöpfung ist nach ihm ein ursprünglich geschlossenes und in sich vollendetes Ganze, somit keiner Vermehrung und keiner Verminderung fähig, hervorgegangen aus dem einmaligen, in sich vollendeten Willensacte Gottes. Dies nennt er Schöpfung aus dem „Nichts“.**)

*) Chr. Wolffius, Psychologia rationalis methodo scientifica pertractata, Frankf. 1734. Sectio III. Caput II. De animae ortu, unione cum corpore et immortalitate; §. 697—712.

**) Theologiae naturalis pars posterior, Frankf. 1737. §. 342.

Damit ist aber auch jede einzelne Wesenssphäre dieser Schöpfung ein relativ in sich abgeschlossenes Ganze, welches die Grenze seiner eigenen Daseinsbedingungen nicht zu überschreiten vermag. Deshalb erklärt er sich auch, freilich mehr gelegentlich, als in ausdrücklicher Polemik, gegen die Vorstellung seines Meisters, dass schon die niedere Materie mit Seelen erfüllt sei, die allmählich zu höhern Ordnungen, ja bis zum Menschen hinauf gelangen können. Dies würde, behauptet Wolff mit Recht, nicht in Uebereinstimmung zu bringen sein mit der streng gesetzlichen, scharf abgegrenzten Ordnung, die wir überall im Universum walten sehen.

Die zweite Hypothese von der physischen Erzeugung der Seelen widerlegt er damit, dass die Seele als „einfaches" und „unausgedehntes" Wesen nicht entstehen könne aus irgendwelcher Verbindung körperlicher Stoffe, indem sie dadurch selbst ein Zusammengesetztes und Ausgedehntes werden müsse. Sie kann daher überhaupt in keinem Sinne körperlich entstehen, daher auch nicht durch Erzeugung. Sie geht der Erzeugung ihres Körpers nothwendig voran.

179. Dagegen fasst er eine andere Frage ins Auge, welche Leibnitz zur Seite liegen lassen konnte, weil er, nach seinem strenger, als von Wolff geschah, festgehaltenen Begriffe der vorausbestimmten Harmonie unter den Weltwesen, keine unmittelbare Verbindung zwischen Leib und Seele, daher auch keine ursprüngliche Beziehung zwischen beiden anzuerkennen brauchte. Dennoch hat auch Leibnitz ihr beiläufig sozusagen Rechnung getragen durch den später von ihm aufgenommenen Begriff eines „vinculum substantiale" zwischen Seele und Leib, in welchem ganz dasselbe Problem nur an einer anderen Stelle gelöst werden soll.

Es ist bei Wolff die Frage nach dem ursprünglichen Verhältniss des Seelenwesens zu der organischen Grundlage seines Leibes; denn es konnte sich ihm die innere Uebereinstimmung der Seele mit ihrem Organismus, das genaue Entsprechen des letzteren mit der Eigenthümlich-

keit der erstern, als universelle Thatsache nicht verbergen. So musste er behaupten, dass mit jeder Seele ursprünglich oder „präexistentieller Weise“ ein „organischer Keim“ verbunden sei, welcher die Grundlage zur Entwickelung ihres Leibes werde. Er bleibt freilich mit dieser Behauptung (a. a. O. §§. 704. 727) bei ziemlich unbeholfenen Andeutungen stehen; doch ist der eigentliche Grund und damit auch der eigentliche Sinn seiner Meinung nicht zu verkennen.

Es ist der zwingende Gedanke, dass in der Seele selbst ein Vermögen zu organischer Gestaltung liegen müsse, oder wie er sich in mehr dualistischer Weise ausdrückt: es müsse der Seele ein „corpusculum organicum praeexistens“, ein „rudimentum foetus“ ursprünglich beigegeben („anerschaffen“) sein, um erklärbar zu finden, wie Leib und Seele innerlich einander entsprechen. Auf solche Weise suchte er den gewagten Sprung seines Dualismus zu überbrücken, dass ein an sich einfaches und unausgedehntes Wesen, wie die Seele sein soll, nun dennoch ein nur ihr angehörendes und nur ihre Eigenthümlichkeit darstellendes räumliches Gegenbild, ihren Leib, bei sich führen könne.

180. Man muss anerkennen, dass er hiermit bestimmt genug auf eine Lücke hingewiesen habe, welche für allen Dualismus übrig bleibt und von welcher auch Leibnitzens Princip der vorausbestimmten Harmonie gedrückt wird, wie gerade dadurch zu Tage kommt, indem Wolff dasselbe, nach dieser Seite hin, weiter auszubilden gedachte.

Nicht blos die Verbindung von Seele und Leib überhaupt ist zu erklären. Nicht das allein ist die Frage, wie beide in abstracto zusammenhängen und in Wechselwirkung zu treten vermögen, sondern das tiefere, dem Dualismus in jeder Gestalt unlösbare Problem bleibt zurück: wie sich erklären lasse, dass jede individuelle Seele gerade den ihr entsprechenden Leib empfängt, dass überhaupt in der Regel und nach der überwiegenden Erfahrung vollständige Har-

monie stattfindet zwischen den seelischen Anlagen des Individuums und seiner leiblichen Organisation. Wolff hat das unbestreitbare Verdienst, stärker und ausdrücklicher, als es von Leibnitz geschah, auf diese Seite des Problems hingewiesen zu haben (Vgl. §. 719—726). Eben dies ist der Grund, warum weder die Hypothese des influxus physicus, noch der Occasionalismus ihm genugthut; denn beide könnten höchstens erklären, wie überhaupt eine Wechselbeziehung zwischen Seele und Leib stattfinde, mitnichten, wie das tiefe und allseitige Wechselentsprechen zwischen beiden zu Stande komme. Deshalb bildet er den von Leibnitz überkommenen allgemeinen Gedanken der vorbestimmten Harmonie zwischen Seele und Leib dazu aus, dass sie bis ins Einzelste hinabreichen, sodass „anima haec per essentiam et naturam suam uniri nequit nisi huic corpori, nec eidem uniri potest nisi in hac rerum serie, nequaquam vero in alia.“

Solchergestalt wären nach Wolff's Meinung innerhalb der allgemein präformirten Harmonie noch unbestimmbar viel besondere Präformationen von Seelen und Leibern befasst; es gäbe eine unbestimmbare Menge von fertigen, einander angepassten Seelen- und Leibesformen, und eben dies wäre der Grund, warum jeder einzelnen Seele präexistentieller Weise auch ein besonderer organischer Keim „anerschaffen“ sein müsse (§. 727): — eine Ueberkünstelung der Leibnitz'schen Hypothese, durch welche die innere Verschrobenheit und Unnatürlichkeit des ganzen Grundgedankens nur desto stärker in die Augen fällt.

181. Dennoch ist durch diese Erweiterung der Frage das Problem der Präexistenz mittelbar unter einen umfassendern Gesichtspunkt gebracht worden. Bonnet's seiner Zeit von Ruhm und Beifall gekrönte Hypothese von der Präexistenz organischer Keime, in welchen der ganze Leib des Thieres seiner Seele entsprechend vorgebildet sein und nur durch Aufnahme des äussern Stoffes in die Breite wach-

sen soll, ist lediglich die popularisirte Ausführung dieses (soweit wir wissen) zuerst von Wolff angeregten Gedankens.

Indessen haben beide, Wolff und Bonnet, durch ihren Lösungsversuch gerade nur dem Probleme selbst verschärftern Ausdruck verliehen; und eben darin besteht noch jetzt ihr Verdienst. Denn es versteht sich von selbst, dass die Lösung auf anderm Wege versucht werden muss, als auf jenem halsbrechenden und gewaltsamen. Und ebenso leuchtet ein, dass sie nur versucht werden kann durch gründliche Beseitigung aller dualistischen Vorstellungen, durch weitere Ausbildung der alten Lehre, dass der Seele selbst, als der Entelechie und forma substantialis ihres Leibes, das Vermögen innewohne, die ihr entsprechende Leibesform sich anzubilden, was zugleich, wie der weitere Zusammenhang ergeben wird, dem Begriffe der Präexistenz oder Präformation eine völlig andere, verständliche Bedeutung verleiht.

In diesem Schwanken der Ansichten fand nun Kant die ganze Frage, und es kann nur von hohem Interesse sein, seine kurzen, aber wohlerwogenen Betrachtungen über den Gegensatz von Occasionalismus und Prästabilismus, ingleichen über den wahren und den falschen Begriff der Präformation kennen zu lernen. Daraus dürfte sich von neuem ergeben, wie der durchdringende Geistesblick des Denkers auch hier auf die richtige Spur hingelenkt habe, nicht nur um dem Probleme eine neue Seite abzugewinnen, sondern es auf die einzige der Erfahrung gemässe Weise zu lösen. *)

182. Kant's Betrachtungen verlaufen kürzlich folgendergestalt:

Die organische Welt zeigt in ihren festbestimmten Gattungen und Arten, indem sie durch sich selbst sich fort-

*) Kant, Kritik der Urtheilskraft, 2. Aufl Berlin 1793. S. 374—379. Werke nach Rosenkranz, IV, 316—320.

pflanzen und forterhalten, eine thatsächliche Vereinigung von Naturmechanismus und Teleologie. Wollte man die Möglichkeit dieser Vereinigung philosophisch erklären, so könnte dies auf zwiefache Art geschehen.

Entweder wird angenommen, dass die oberste verständige Weltursache (auf die man, wie Kant nach Widerlegung des „Epikureismus“ und des „fatalistischen“ Spinozismus ausführlich zeigt, in jedem Falle recurriren muss) bei „Gelegenheit“ einer jeden Begattung der in derselben sich mischenden Materie der ursprünglichen Idee gemäss die organisirende Gestalt erst gebe: so kann man dies Occasionalismus nennen. Oder es wird behauptet, dass die höchste Weltursache in die anfänglichen Producte ihrer Weisheit zugleich die Anlage gebracht habe, zufolge deren jede Gattung und Art durch Fortzeugung sich selbständig erhält, während das Individuum durch seine an der eignen Zerstörung arbeitende Natur untergeht und unaufhörlich durch andere Individuen ersetzt werden muss: der Prästabilismus.

Die Wahl zwischen diesen beiden Ansichten kann nicht zweifelhaft sein. Der Occasionalismus hebt alle Natur, mithin auch alle Naturerklärung auf; „daher man voraussetzen kann, dass niemand dieses System annehmen wird, dem es irgend um Philosophie zu thun ist.“

183. Der Prästabilismus kann wieder auf doppelte Weise gedacht werden. Die erste ist die Evolutionstheorie oder das System der individuellen Präformation. Nach diesem ist jedes von seinesgleichen erzeugte organische Wesen ein blosses Educt aus dem ersten. Jedes Einzelne ist ursprünglich präformirt, und die Zeugung dient nur dazu, dass die in dem präformirten Keime liegenden Kräfte sich entwickeln. Mit diesem Systeme wird ebenfalls, wie mit dem Occasionalismus, jede Selbstwirksamkeit der Natur aufgehoben. Es verwickelt ausserdem in eine Menge von Schwierigkeiten und nöthig werdenden Hülfshypothesen, deren

„hyperphysische“ Künsteleien Kant mit Humor und treffendem Witze schlagend abfertigt. Ohne Zweifel zielte er damit auf Bonnet's Einschachtelungstheorie.

184. Die andere Unterart des Prästabilismus ist das System der Epigenesis oder der generischen Präformation. Nach diesem ist das von seinesgleichen gezeugte organische Wesen wirkliches Product aus dem erstern; und es werden damit der Natur gewisse ursprüngliche Anlagen („specifische Formen“ der Bildung) beigelegt, deren „virtuelle“ Präformation durch die einzelnen Zeugenden hindurchwirkt und so theils die Mannichfaltigkeit fest unterschiedener Gattungen, theils ihre selbständige Forterhaltung hinreichend erklärt.

Dieses System harmonirt am meisten sowol mit dem Verstandesgebrauche, als mit der Erfahrung: ersteres aus dem Grunde, weil es „mit dem kleinstmöglichen Aufwande des Uebernatürlichen alles Folgende vom ersten Anfange an der Natur überlässt; ohne aber über diesen ersten Anfang, an dem die Physik überhaupt scheitert, sie mag es mit einer Kette von Ursachen versuchen, mit welcher sie wolle, Etwas zu bestimmen.“

Den letztern, allen blossen Naturmechanismus und Materialismus vollständig beseitigenden Gedanken verstärkt er mit folgenden weitern Gründen: „Dass rohe Materie sich nach mechanischen Gesetzen ursprünglich selbst gebildet (organisirt) habe, dass aus der Natur des Leblosen Leben habe entspringen und Materie in die Form einer sich selbst erhaltenden Zweckmässigkeit sich habe fügen können, ist mit Recht für vernunftwidrig zu halten. Aber es bleibt doch auch dem Naturmechanismus, unter diesem uns unerforschlichen Princip einer Organisation, ein unbestimmbarer, zugleich aber doch unverkennbarer Antheil übrig.“

185. So weit Kant! Das Ergebniss ist ein klares, einfaches, nach seinen Gründen sicher festgestelltes; und auch hier, wie überall, wo man auf diesen Denker zurückgeht, wird man bekennen müssen, dass man bei ihm auf festem

Boden stehe und einen sichern Orientirungspunkt gewonnen habe, um weiter fortzuschreiten.

Hier nun hoffen wir zeigen zu können, dass, indem wir mit diesem von Kant schärfer bestimmten Begriffe der Präformation den Weg der Beobachtung des Thatsächlichen und der Erfahrungsanalogien betreten, das Räthselhafte und scheinbar Transscendentale jener Probleme mehr und mehr verschwindet: dass, statt eines „Hyperphysischen", einer „extramundanen" Schöpfungsthätigkeit Gottes zu bedürfen, welche in den gleichfalls für sich bestehenden Naturmechanismus hinübergreift, dergleichen Kant wenigstens in „kleinstmöglichem Aufwande" nöthig zu finden scheint, wir mit dem Begriffe „virtueller" Präformation und Präexistenz ganz nur auf dem Boden allgemeiner Naturanalogien uns befinden, indem selbst durch das Eintreten der Menschenseelen ins Sinnenleben mittels der Zeugung nichts Anderes oder Räthselhafteres sich begibt, namentlich nichts, wobei es einer unmittelbareren göttlichen Concurrenz bedürfte, als was bei der ursprünglichen Entstehung der Gattungen und Arten innerhalb der organischen Natur sich ereignet hat, oder, um noch auf eine tiefere Stufe der Naturanalogie herabzusteigen: was bei jedem Hervortreten einer latenten Naturkraft geschieht, sobald die Mittel und Bedingungen dieses Sichtbarwerdens ihr gewährt werden.

Noch allgemeiner jedoch ergibt sich, dass wir auch hier erst festen Boden gewinnen, wenn wir den falschen und höchst schädlichen Wahn gründlich abthun, dass es überhaupt einen für sich bestehenden „Naturmechanismus" gebe ausser oder neben einer dabei herlaufenden göttlichen Wirksamkeit, wie umgekehrt eine göttliche Zweckthätigkeit ausser oder über den mechanischen Naturwirkungen; kurz, den Wahn eines irgendwie ungöttlichen Elements in der Natur, wie eines unnatürlichen, unvorbereiteten, gesetzlosen Eingreifens Gottes in den Gang seiner überall gleichmässig weisheitsvoll geordneten Schöpfung.

Denn dies ist eben der einfache, aber grossartige Ertrag der echten, jetzt wieder zu verstärkter Geltung gebrachten Speculation, dies zugleich das immer mehr bis ins einzelne hin bestätigte Ergebniss aller Erfahrungsforschung: dass es ein blindes Ungefähr, einen blossen Naturmechanismus als eigne, selbständig wirkende Ursache im ganzen Bereiche der Dinge durchaus nicht gibt, dass vielmehr, was wir so nennen nach dem nothwendig beschränkten Standpunkte unserer jedesmaligen Weltauffassung, uns nur also erscheint durch den Mangel unserer Einsicht in die tiefern und eigentlichen Ursachen, welche überall und in jeder besondern Naturwirkung, je mehr wir sie erkennen, desto sicherer nach dem Principe absoluter Zweckmässigkeit angeordnet sich erweisen.

186. Die Metaphysik unserer Zeit hat dafür den sehr bestimmten Ausdruck gefunden und den durchgreifenden Beweis geführt: dass der „Mechanismus", die strenge, keinerlei Zufall übriglassende Causalverkettung, in welcher Ursachen und Wirkungen genau sich entsprechen und unwiderruflich auseinander folgen, zwar die durchaus universale Form alles Geschehens sei, bis hinauf in das Reich des Geistes und der Geschichte, wo gleichfalls nichts vorgeht ohne innere psychische Motivation, die jeden Zufall ausschliesst; dass aber in dieser Form gerade nur ein System von Zwecken zur Darstellung komme, welche den Weltwesen selbst als ihre Grundanlage, als innerer Trieb und Instinct eingeboren, sie mit geheimem, aber wohlthätigem Zwange dem eignen Ziele ihrer Bestimmung und (relativen) Vollkommenheit zulenken; sodass in dieser allgegenwärtigen Ordnung und heiligen, weil nur auf das Gute der Wesen gerichteten Nothwendigkeit eben die absolute Weisheit und Güte sichtbar wird, welche damit als höchste Weltursache und eigentlicher letzter Grund in allem begriffenen Geschehen sich bethätigt, und die nach dem grossen Gesetze der Analogie auch da anzunehmen sein wird, wo

wir auf dem Standpunkt unserer individuellen Weltauffassung im einzelnen sie zu entdecken unfähig sind.

Die Erfahrungsforschung aber in allen ihren Gebieten, je mehr sie in das Specielle der Naturgesetze und Naturwirkungen eindringt, bestätigt durchaus und völlig ausnahmlos jene metaphysische Wahrheit: dass überall im scheinbar blinden Geschehen und bis in den scheinbar vernunftlosesten Zufall hinein (wie er z. B. innerhalb der Natur als Anomalie oder als Zweckwidrigkeit erscheint, wie er im Geistes- und Geschichtsleben als widriges Ungefähr oder als hemmendes Böse empfunden wird) dennoch vernunftvolle Gesetzlichkeit, weise berechnete Harmonie sich offenbart, deren erstaunenswerthe Grösse auch im Kleinsten der menschliche Verstand demuthsvoll bewundernd anerkennen muss, soweit es ihm gelingt, forschend in sie einzudringen. Dass eben darin und darin allein das einzige Interesse, ja das Begeisterung Erweckende der Erfahrungsforschung liegt, ist zudem längst anerkannt.

187. Hier nun bedürfen wir keines besondern („hyperphysischen") göttlichen Einwirkens mehr, weder eines „ordentlichen", noch „ausserordentlichen" (letzteres die theologischen „Wunder"), noch der kindischen und für die geläuterte Einsicht eines echten Glaubens wahrhaft anstössigen Vorstellung, als wenn die gleichgerechte und heilige Allmacht Gottes nur einen bestimmten Theil der Weltwesen, nur ein gewisses Geschlecht, den Menschen, oder gar nur ein gewisses Volk seiner besondern Fürsorge vorbehalten habe, das Uebrige dem blinden Ungefähr oder dem Walten eines vorsehungslosen Naturmechanismus überlassend.

Wir erachten es sogar für eine hohe Wohlthat, welche die gründliche Speculation der Menschheit erweist, wenn sie diesen Wahnglauben in jeder Wendung, die er sich gibt, mit der Wurzel ausrottet; denn jede Gestalt desselben ist irreführend für das Urtheil, und selbst in ihren sittlichen Consequenzen höchst bedenklich, indem sie den Menschen

in seiner Selbstsucht, in den Hochmuthsregungen, die von Natur aus ihm beiwohnen, durch eine scheinbar heilige Autorität bestärkt und in fast unheilbare Schiefheiten hineinzieht, von denen beinahe alle historischen Religionen und innerhalb derselben die Einzelconfessionen widrig entstellt werden.

188. Gestützt auf diese unerschütterliche Grundüberzeugung von der Gegenwart eines allwaltend Providentiellen auch in der Natur, dürfen wir wagen, jenem Probleme der „Präformation" der organischen Gattungen und Arten, und was damit aufs Innigste zusammenhängt, der Menschenseelen näher zu treten. Denn wir können im voraus überzeugt sein, dass auch hierin das grosse Princip einer alldurchgreifenden Analogie sich bewähren werde, welches die „Natur" oder, wie wir jetzt eigentlicher und zugleich verständlicher sagen können, ohne Misdeutung zu befahren oder dem Scheine der Willkür uns auszusetzen, — welches der „Schöpfergeist" in die Gesammtheit dieser Vorgänge hineingelegt hat, und welchem er in sprungloser Steigerung treu bleibt, von der untersten Naturstufe an bis zur höchsten, welche die Erfahrung kennt und die wir nur im Menschen finden können.

Infolge der bisherigen Betrachtungen hat nämlich der Begriff der Präformation eine weit allgemeinere Bedeutung erhalten.

Zeigt sich uns das Universum, soweit wir auf dem bisherigen Standpunkte der Erfahrung in seinen innern Zusammenhang eingedrungen sind, in allen seinen Theilen als ein höchst vollkommen ineinander geordnetes „System von Zwecken" (§. 186. 87): so folgt unmittelbar daraus, dass diese „Zwecke" nicht blos ideale Bedeutung haben, lediglich Gedanken einer höchsten zwecksetzenden Intelligenz sind, sondern dass sie zugleich die bleibenden Substanzen im Wechsel der Dinge ausmachen; dass sie mit einem Worte den Rang jener unvergänglichen Realwesen haben, welche die metaphysische Weltbetrachtung den ver-

gänglichen Erscheinungen zu Grunde zu legen genöthigt war (§. 109—110). Sie sind nicht blos, wie wir dort zunächst sie begriffen und nur begreifen konnten, das bleibend Substantielle, das beharrliche Substrat im Wechsel der Erscheinungen, sondern zugleich (und diese Bestimmung an ihnen ist hier neu hinzugekommen) auch das bleibend Gestaltende, das unveränderliche Formprincip in den Dingen, kurz, jener in der Metaphysik längst bekannte und durchaus unentbehrliche Begriff, den Platon als „Idee", Aristoteles als die „Entelechie" und zugleich als den „ὅρος" in den Dingen bezeichnete, und dessen verschiedenartige Auffassung und Ausbildung gerade die Hauptwendepunkte in der Geschichte der Metaphysik bezeichnet.

189. Hierdurch ist nun der Begriff der Präformation zugleich schärfer bestimmt und ein weit allgemeinerer geworden.

Denn es folgt das Doppelte daraus.

Zuerst sind jene ewigen Realwesen nicht als blos einfache, zugleich als innerlich unbezogene zu denken, an welche ihre Inhalts- und Formveränderungen erst von aussen herangebracht werden müssten. Sondern sie sind selbst ein Mannichfaltiges ursprünglich ihnen eingebildeter, zugleich aus ihnen herauswirkender Anlagen in festgeschlossener Einheit, ein „Monadisches."

Damit sind sie andererseits aber für einander geöffnet, zur Wechselwirkung befähigt in einem ebenso festgeschlossenen Umfange von Wirkungen und Gegenwirkungen. Jedes monadische Realwesen hat zufolge der innern Bestimmtheit seiner Anlagen ebenso eine scharfbegrenzte Wirkenssphäre in Anderes, wie Sphäre der Empfänglichkeit für Anderes, beides nach genau bestimmter „Präformation". Diesen doppelseitigen Begriff universeller Präformation hat schon Leibnitz mit sinnreicher Bezeichnung also formulirt: dass jede Monade für sich, „Spiegel des Universums", in einen idealen Zusammenhang mit dem Gan-

zen hineingestellt sei, dass aber gerade darum eine „vorausbestimmte Harmonie" alle Monaden umfasse, durch deren präformirte Eintracht sie das Bild eines harmonischen Weltganzen hervorzubringen vermögen. Diese beiden von einander unabtrennlichen Bestimmungen am Realen wird jede Metaphysik anzuerkennen haben, wenn sie ihnen auch verschiedenen Ausdruck gibt. Denn sie sind die abstracteste, aber eben darum schlechthin gemeingültige Formel, auf welche alles Bestehen und alles Geschehen in und durch die Weltwesen zurückgeführt werden muss.

Zweitens lässt sich nicht übersehen, dass innerhalb jener allgemein präformirten Weltordnung eine Stufenfolge mehr oder minder vollkommner Weltwesen unverkennbar hervortritt, die den Inhalt besonderer Zwecksysteme ausmacht. Dadurch wird der Begriff universaler Zweckmässigkeit um eine neue wesentliche Bestimmung erweitert.

190. Der Begriff dieser Stufenfolge schliesst nämlich ein Dreifaches in sich.

Das Universum, soweit es uns gelingt, ein Bild des Ganzen uns zu entwerfen, stellt eine Reihe in sich geschlossener Zwecksysteme (Naturreiche) dar, ausgestattet mit dem Vermögen, aus sich selbst sich zu erhalten. Sie sind insofern Selbstzweck, indem sie die Mittel ihrer Erhaltung durchaus in sich selbst besitzen. (So die Dynaniden in der Natur, an deren allgemein kosmischer Bedeutung nicht mehr gezweifelt wird; so auf unserer Erde das Reich des Unorganischen, welches durchaus für sich zu existiren vermöchte, ohne eine organische Welt über sich zu haben.)

2. Aber diese Weltstufe in ihrer relativen Selbständigkeit erweist sich doch zugleich als Mittel, untergeordnete Bedingung zur Verwirklichung einer höhern Stufe von Existenzen, in Bezug auf welche sie blos Mittel, in keinem Sinne mehr Selbstzweck ist. Das Niedere bringt das Höhere nicht aus sich hervor; aber es ist ihm zubereitet,

als unselbständiges Verwirklichungs- („Verleiblichungs-") mittel, damit es sich selbst aus ihm, dem Niedern, hervorbringe.

Aus Gründen, die im innern objectiven Wesen des Zweckbegriffes liegen und welche die Metaphysik aufzuweisen hat, vermag nun die Reihe dieser Zwecksteigerungen nicht ins Unendliche (Unbestimmte) aufsteigend gedacht zu werden; sondern, so gewiss es überhaupt Zweckmässigkeit im Universum gibt, muss es auch einen absoluten oder höchsten Weltzweck geben, d. h. ein höchstes Weltwesen, dessen Existenz nicht mehr Mittel für Anderes, sondern Endzweck für sich selbst ist, dem umgekehrt alle untergeordneten Weltwesen als Mittel und Vorbedingungen dienen, auf welches sie selbst in ihrer innern Beschaffenheit hinweisen, wie auf den letzten Abschluss und das eigentliche Ziel der gesammten Weltentwickelung.

3. Damit gelangt endlich der Begriff der Präformation zu seiner letzten, entscheidendsten Bedeutung.

Jedes relativ höhere, wie das höchste Weltwesen existirt schon auf ewige Weise im vollendeten, keiner Nachbesserung bedürftigen Systeme der Schöpfung, als reale Anlage, als nach seinem Wesen und nach dem Umfang seines Vermögens genau begrenzter Weltkeim. (Dies mag seine Präformation heissen, die indess durchaus nicht in blos idealer Bedeutung zu fassen ist.) Aber dieser Keim ist so lange unwirksam und damit (empirisch) unwirklich, als sein Darstellungs-, Verleiblichungsmittel in der untergeordneten Natur ihm noch nicht dargeboten ist. Sogleich dagegen bricht er hervor und tritt in die Erscheinung, sobald jenes ihm gewährt ist, und er bedarf dazu keiner besondern „göttlichen Assistenz", keiner neuen „hyperphysischen" Nachhülfe; denn er ist gleich ursprünglich mit allen Selbstdarstellungskräften ausgestattet und er bleibt es ewig. Dies bis in die Tiefen der Schöpfung, bis in den causalen Anfang der Dinge hineinreichende Vermögen jedes

eigentlichen „Realwesens" macht auch den Grund seiner unvergänglichen Dauer aus.*)

191. Dies die festen Ausgangspunkte unserer gegenwärtigen Untersuchung. Dagegen gehen wir an dieser Stelle durchaus nicht ein auf die Frage, in welchem Verhältniss jene monadischen, nach innerer Zwecksteigerung geordneten Realwesen zum absoluten Principe zu denken seien. Wir verweisen auch in diesem Betreff auf unsere „Speculative Theologie", zu deren sorgfältiger Ausführung dieser Lehrpunkte wir uns noch immer bekennen müssen.

Nur das Einzige sei hier bemerkt: dass durch jenen Begriff des zwecksetzenden Absoluten (§. 190) völlig und entschieden ebenso jede pantheistische wie jede fatalistisch-materialistische Hypothese über die Entstehung des Weltganzen abgewiesen werde, welche wir zugleich als die beiden Grundirrthümer der Gegenwart bezeichnen können.

Die pantheistisch-naturphilosophische Lehre behauptet in peremtorischer Weise, dass das Absolute selbst es sei, welches, in einem stufenweisen Entwickelungs- und Selbstvervollkommnungsprocesse begriffen, die verschiedenen Weltstufen hervorbringe, um darin allmählich zum Bewusstsein seiner selbst zu gelangen, was ihm im Menschen endlich gelinge. Die Geschichte des Universums sei die Geschichte des sich vollendenden Gottes.

Zu solcher Vertauschung der Begriffsgebiete, zum Hineinschieben des Endlichen, Bedingten in die Sphäre des Absoluten, vermag nun die Weltthatsache an sich selbst nicht

*) Die metaphysische Begründung jener drei entscheidenden Sätze kann hier nicht vollständig gegeben werden, und es bedarf einer solchen auch gar nicht mehr. Wir dürfen darüber nur an unsere „Speculative Theologie" verweisen, in welcher der Begriff des Universums als einer „Stufenreihe von Mitteln und Zwecken" mit dem dabei nothwendigen Begriffe eines höchsten Zweckes oder Weltwesens nach allen seinen dialektischen Momenten vollständig durchgearbeitet ist (§. 31—64).

die geringste Veranlassung darzubieten. Gerade das Gegentheil findet statt. Wo eine innere Zweckverknüpfung vorliegt, da befindet man sich nothwendig im Gebiete des Bedingten, Nichtabsoluten; denn jede Zweckverknüpfung könnte auch eine ganz andere sein. Sie führt nothwendig auf eine zwecksetzende (wählende) Intelligenz, als ihre Ursache zurück. Wo ferner ein höchst vollkommener Zweckzusammenhang vorliegt, da ist es unstatthaft, ja widersprechend, das geistige Princip, welches ihn hervorgebracht, selbst als ein im Werden, in der Vervollkommnung Begriffenes zu denken. Es ist, wie sein Werk, vollkommener Geist von Anfang. Die naturphilosophische Hypothese ergibt sich in beiderlei Hinsicht als *willkürlich* und *grundlos*.

Die zweite, die fatalistisch-materialistische, ist beides in noch höherem Grade. Sie lehrt, dass zur Erklärung des Weltzusammenhanges ein blinder Mechanismus von Ursachen und Wirkungen, ein blos fatalistisches Geschehen vollkommen ausreiche, dessen Anfang durch „*Zufall*“ bestimmt gewesen; dass überhaupt an ein höchstes intelligentes Princip nicht zu denken sei. Dies ist *willkürlich* und *widersinnig* zugleich. Wo eine innere, tiefverschlungene Wechselbeziehung von Zwecken und Mitteln als universale Weltthatsache sich aufdrängt, da ist es völlig *ungereimt*, von der sicher leitenden Analogie der Erklärung abzuspringen und das *Gegentheil* aller Intelligenz, den „Zufall“, ein blind wirkendes Geschehen zum Urheber zu machen. Jener Universalthatsache gegenüber kann überhaupt nur *Geist und Bewusstsein* als die ihr entsprechende höchste Ursache gedacht werden.

Wir verfolgen, wie gesagt, diese Betrachtungen hier nicht weiter. Nur dies sei festgestellt, dass wir durch dieselben wenigstens das Recht gewonnen haben, theistische Grundbegriffe der folgenden Untersuchung zu Grunde zu legen.

192. Nun aber erhebt sich eine Frage anderer Art,

deren Bedeutung gerade darin liegt, dass sie die soeben bezeichneten Uebereilungen uns vermeiden lehrt.

Die metaphysische Untersuchung, ihrer eigenthümlichen Aufgabe gemäss, die allgemeinen Existentialbedingungen des Seienden nach ihrer innern Nothwendigkeit im reinen Denken zu erforschen, begründet, gestützt auf die in ihrer Allgemeinheit unableugbare und daher vollkommen gesicherte Thatsache eines innern Zweckzusammenhangs im Weltganzen, einen ebenso allgemeinen Begriff vom Universum, dessen Hauptbestimmungen wir im Vorigen hinreichend bezeichnet haben (§. 190). Die Metaphysik an sich selbst kann sicher sein, sofern sie nur richtig aus den gegebenen Prämissen fortgeschlossen hat, dass diesem allgemeinen Weltbegriffe die Erfahrung in irgendeinem Grade und in irgendeiner bestimmten Weise entsprechen, jenes abstracte Bild mit concretem Inhalte bestätigend ausfüllen werde.

Aber in welchem Grade und in welcher bestimmten Weise? das ist die neue, selbständig zu erörternde Frage, mit welcher wir nur an die Erfahrung verwiesen werden, deren Ueberspringen eben jene unreifen apriorischen Hypothesen erzeugt, von denen wir im Vorhergehenden einige Proben gegeben haben.

Ferner: So gewiss der allgemeine Begriff der „Präformation" sich uns als unabtrennlich ergab vom Begriffe vernunftvoller Zweckbeziehung im Universum (§. 190): so muss es von neuem sich fragen, in welchem Umfange dieser Begriff empirisch gelte, wie weit er sich heraberstrecke auf das Besondere und Einzelne?

Auch hierüber können nur die Erfahrungsanalogien uns Auskunft geben, und zwar allein in dem Gebiete, wo eine deutliche Gliederung des Allgemeinen (der Gattung) in Besonderes und Individuelles gefunden wird: in der Welt des Organischen und des Geistes.

193. Das Erfahrungsgebiet, welches wir hiermit be-

treten, ist an verschiedene Zweige der Naturforschung vertheilt: Geologie und Paläontologie, beschreibende Thier- und Pflanzenkunde, ferner vergleichende Biologie und Entwickelungsgeschichte der Thier- und Pflanzenformen; endlich Anthropologie und vergleichende Sprach- und Völkerkunde: diese Wissenschaften insgesammt, jede für sich und dennoch in ergänzender Zusammenwirkung, sind bestrebt, nicht blos ein äusseres Bild des Weltganzen compilatorisch zusammenzufügen, sondern in der Stufenfolge seiner Wesen einen innerlich leitenden Grundgedanken zu entdecken, den ewigen Weltplan, welcher der „innern Geschichte der Schöpfung" zu Grunde liegt.

Dies nämlich allein ist, sei es deutlich gewusst oder nur dunkel geahnt, das eigentliche Ziel aller Naturforschung, wie das einzig Begeisternde derselben auf dem langen Wege der Zwischenuntersuchungen. Damit wird aber zugleich, ob man es nun wisse oder nicht, jener metaphysische Begriff des Zweckzusammenhangs im Universum nicht überhaupt nur bestätigt, sondern der allgemeine Umriss, mit welchem die Metaphysik sich genügen lassen musste, wird immer reicher, immer eigenthümlicher und vielseitiger und dadurch zugleich überzeugender zur Anerkenntniss gebracht.

Hierbei nun kann die empirische Wissenschaft, auch in ihrem Zusammenwirken und bei steter wechselseitiger Ergänzung ihrer Resultate, doch vollkommen geständig sein, dass jene Aufgabe, die innere Geschichte der Schöpfung zu entwerfen, eine unendliche, im einzelnen niemals zu erschöpfende bleibe. Sie kann sich dazu bekennen, ohne dass doch im geringsten dadurch weder der allgemeine Begriff eines innern Zweckzusammenhangs der Dinge, die Gewissheit eines ewigen Weltplans und einer Präformation der Weltwesen zweifelhaft würde, noch dass sie selbst die Hoffnung aufzugeben hätte, in stetiger Steigerung ihrer Erkenntniss immer tiefer in jenen Weltzusammenhang wirklich einzudringen. Im Gegentheil: die Grenze, die unser empirisches

Wissen jedesmal findet, weicht immer weiter zurück und bestärkt dadurch jene Gewissheit in immer steigendem Grade. Denn nur soweit die Wissenschaft noch nicht erkannt hat, bleibt für sie der Schein eines Zufalls, einer chaotischen Zusammenhanglosigkeit in den Dingen zurück. Soweit die Naturforschung in das Verständniss des Einzelnen wirklich eingedrungen ist, bestätigt sich ihr immer von neuen Seiten die tiefe Weisheit des Weltzusammenhanges, die auch das scheinbar Zufällige, scheinbar der Willkür Preisgegebene der Berechnung des Ganzen eingeordnet hat. Die Naturforschung, in diesem Sinne betrachtet, wird durch ihren sachlichen Erfolg, durch ihre wirklichen Ergebnisse die beste und zuverlässigste Theodicäe.

194. Dennoch lässt sich nicht in Abrede stellen, dass gerade in gegenwärtiger Zeit, trotz des denkwürdigen Aufschwungs, den die Naturwissenschaften genommen — oder Andere werden behaupten, eben um deswillen —, das Einverständniss über jene Haupt- und Grundfrage sich unter den Naturforschern sehr getrübt hat. Ja, es hat sich sogar neuerdings ein principieller Gegensatz wider jede teleologische Grundauffassung hervorgethan, auf dessen wesentlichste Gründe wir eingehen müssen.

Jedermann sieht, dass wir die Opposition meinen, welche aus Veranlassung der Darwin'schen Theorie über die Entstehung der Gattungen und Arten im Thier- und Pflanzenreiche gegen jeden Begriff einer Präformation, eines vorausbestimmten Weltplanes bei Entstehung der Thier- und Pflanzenformen sich erhoben hat. Und es ist nicht bei der blossen Opposition verblieben. Die gegnerische Ansicht hat sich zur eignen Theorie ausgebildet. Der „Präformationshypothese“ hat sich die „Permutationstheorie“ gegenübergestellt, welche behauptet, dass lediglich blind wirkende Naturkräfte, zufällige Veränderungen und unbestimmbar lange Zeiträume aus den niedern Organismen die vollkommnern Formen hervorgebildet haben, welche jetzt die Erde erfüllen.

Uns interessirt bei dieser Frage nicht das Einzelne der Controverse, sondern was allein für uns wesentlich ist, was aber zugleich auch dem Urtheile jedes selbständig prüfenden Denkers unterworfen werden kann, besteht lediglich darin: nach allgemein logischen Gesetzen den Grad der Wahrscheinlichkeit zu beurtheilen, der aus der Erwägung aller Gründe und Gegengründe für die eine oder die andere Grundansicht sich ergibt, um danach entweder für eine derselben sich zu entscheiden oder auch, es ist die zweite Möglichkeit, die relative Berechtigung einer jeden derselben anzuerkennen.

Bei tiefgreifenden und vielverzweigten Gegensätzen ist es immer erwünscht, wenn es gelingt, sie an die Namen bestimmter Männer anzuknüpfen. In gegenwärtigem Falle ist dies nicht nur möglich, sondern sogar unvermeidlich, indem die beiden entgegengesetzten Auffassungen, um welche es sich hier handelt, durch die hervorragenden Leistungen Einzelner allmählich in immer klarerer, bewussterer Steigerung nebeneinander hervorgetreten sind.

Dass dies nichts Zufälliges sei, wird der weitere Erfolg ergeben; denn jede der beiden Auffassungen ruft gerade durch die eigene Uebertreibung die andere hervor und macht die Beachtung des Gegensatzes nöthig. Es spiegelt sich darin der bisjetzt noch unentschiedene Kampf zwischen der durch das Bedürfniss der Naturforschung hervorgerufenen Maxime, jede transscendente („hyperphysische“) Einwirkung bei Erklärung der Naturerscheinungen abzuweisen und nur die Geltung natürlicher Ursachen zuzulassen, und zwischen dem dennoch durch die Macht der Thatsachen ebenso gebieterisch sich meldenden Bedürfnisse, den letzten Grund, die höchste Ursache derselben nicht in einem blinden Wirken sogenannter „Naturgesetze“ zu suchen, sondern in der planvollen Anordnung einer schöpferischen Intelligenz.

195. Beide Gesichtspunkte sind nicht nur für sich be-

rechtigt, sondern zugleich schlechthin unerlasslich, weil sie beide gleich sehr durch die Beschaffenheit des Thatsächlichen sich geltend machen; und wie sich zeigen wird, sie widerstreiten innerlich sich gar nicht.

Jene erste, sozusagen formelle oder methodische Maxime der Naturforschung fordert lediglich, dass die Entstehung des Weltganzen, wie die Bildung unsers Planeten mit allen den geologischen und organischen Veränderungen, welche er zeigt, aus unwandelbaren Gesetzen, aus Analogien, welche jetzt noch ihre Geltung haben, erklärt werden müsse. Es sind, nach Lyell's treffender Bezeichnung, die noch heute wirksamen Ursachen (die „existing causes"), welche wir bis in die Urzeit der Erdbildung zurückverfolgen müssen. Selbstverständlich weist diese Maxime damit jeden Sprung in der Entwickelung, jedes tumultuarische Eingreifen fremdartiger Kräfte als natur- und erfahrungswidrig zurück. Das Gesetz der Stetigkeit, der allmählichen lückenlosen Uebergänge, behauptet sie, muss vor allem beobachtet werden.

Am Durchgeführtesten und Ausschliesslichsten hat sich diese Maxime in der „Permutationstheorie" zur Geltung gebracht. Sie versucht, das reichgegliederte System der Pflanzen- und Thierbildungen auf höchst wenige primäre Unterschiede zurückzuführen (auf wie viele, darüber ist sie selbst im Ungewissen) und die spätere Verschiedenheit aus lange dauernden, allmählichen Umänderungen zu erklären, die blos in äussern Ursachen ihre Veranlassung finden. Es wird sich zeigen, ob dies Erklärungsprincip allein genügen könne.

196. Allgemein betrachtet ist jedoch jene methodische Maxime von unbestreitbarer Richtigkeit; und nicht blos bei Erklärung der Naturerscheinungen behauptet sie ihre Geltung, sondern ganz ebenso bleibt sie in Kraft bei der rechten psychologischen Theorie. Sie schliesst indess mitnichten die höhere Frage aus, lässt sie vielmehr ganz unent-

schieden: welches der innere Charakter jener „noch heute wirksamen Ursache“ sei (§. 195), ob in ihnen blos blind wirkende Kräfte, gepaart mit zufällig sich bildenden äussern Einwirkungen, in höchster Instanz also der „Zufall“, zur Erscheinung kommen, ob darin in der That die letzte Ursache gefunden sei, die jene reichgegliederte Welt organischer Bildungen hervorgerufen haben könne, oder ob es durchaus nöthig werde, jene tief zweckmässige, vollendet künstlerische Harmonie des Weltganzen auf die Anordnung eines höchsten intelligenten Princips zurückzuführen.

Die Einsicht von der Nothwendigkeit dieses Gedankens, mit deren Darlegung wir uns schon ausreichend beschäftigten, hat auch in der Naturwissenschaft sich fühlbar gemacht und die „Präformationstheorie“ erzeugt, welche zu allen Zeiten und in den verschiedensten Gestalten hervorgetreten, eben aus jenen innern Gründen, wenn auch vorübergehend zurückgedrängt, stets ihre Geltung behaupten wird. Denn sie allein ist es, die, vollkommen ausgebildet und von allen unklaren Beimischungen gereinigt, sich im Stande erweist, das Problem der Naturentwickelung, wie das der Menschengeschichte gleich vollgenügend aufzuhellen.

197. Vergleichen wir zudem noch, der folgenden Kritik vorgreifend, die beiden sich gegenübertretenden Hypothesen nach ihrer innern Beschaffenheit, so ist ein merklicher Abstand des Gelingens und der wirklich erreichten Leistung bei ihnen schwerlich zu verkennen. Die „Permutationshypothese“, für sich allein durchgeführt, leidet an grosser Lückenhaftigkeit der Erklärungen, indem sie fast beständig willkürlicher Postulate und beiläufiger Hülfshypothesen bedarf, um zu ihrem Ziele zu kommen. Unsers Erachtens ist der eigentliche Werth jener Hypothese ein lediglich negativer und wesentlich blos kritischer gewesen. Sie warnt das entgegengesetzte Verfahren vor der unkritischen Vervielfältigung der „Arten“ und vor der unbehutsamen

Behauptung ihrer Unveränderlichkeit. Sie hat in dieser speciellen Kritik schon Verdienstliches geleistet.

Völlig anders ist der Geist und das Verfahren der Präformationstheorie. Sie hat nicht nöthig, um die Consequenz ihres Princips zu retten, die charakteristischen Verschiedenheiten der Organismen zu verwischen oder willkürlich einander anzunähern; denn nach ihrem Princip darf sie ihnen eine ursprüngliche und wesentliche Bedeutung beilegen, nicht blos, wie jene es thut, in zufälligen Umständen und äussern Bedingungen den Grund der Verschiedenheit suchen. Ebenso ist sie von der naturwidrigen Ungereimtheit frei, diesen äussern Umständen umbildenden Einfluss auf die innere organische Structur der Pflanzen und Thiere beizulegen; gleichwie ein Permutationist alles Ernstes behauptete, „es könnten die fliegenden Fische, zufällig einmal in den Bäumen hängen bleibend, allmählich wol in Vögel sich verwandelt haben"; während ein Anderer nichts gerathener findet, als die Rassenunterschiede des Menschengeschlechts auf die unterschiedlichen Affenarten der Hauptwelttheile zurückzuführen, „sodass aus den amerikanischen Affen der amerikanische Rassenmensch, aus afrikanischen Affen Neger, aus asiatischen Affen vielleicht Australneger sich entwickelt haben könnten. *)

198. Vor solchen Gedankensprüngen und bedauerlichen Misgriffen des Urtheils ist die Präformationstheorie schon durch ihr Princip gewahrt. Denn eben dies ist es, welches

*) Sehr gut sagt hierüber ein hochgeachteter Naturforscher in den „Blättern für literarische Unterhaltung" (1864. Nr. 34. S. 622, 23): „Hätten wir nur eine Ahnung von der Möglichkeit, wie «im Kampfe ums Dasein» der Affe plötzlich oder allmählich artikulirt zu reden angefangen habe, wie die Begriffe von Eigenthum, Recht, Sitte, die keiner Nation fehlen, sich in ihm entwickelt haben können; und ferner weshalb, während ein gewisser Theil der Affen sich zu Menschen entwickelte, ein anderer Theil jener menschenähnlichen Affen auf der Stufe des Affenthums zurückgeblieben sei und seit Jahrtausenden keinen Schritt zum Menschenthume vorwärts gemacht habe."

sie auf die Bahn unbefangener Naturbeobachtung hinweist. Getreu dem grossen, von der Natur nirgends verleugneten Gesetze: dass die äussere Einwirkung das Innere eines Wesens zwar zu eigenthümlichen Gegenwirkungen veranlassen, niemals aber es umändern könne, verfährt sie bei ihren Eintheilungen nach der Maxime, dass die innere Grundanlage und dieser genau entsprechend die äussere Grundform eines organischen Wesens unveränderlich sei, dass daher die äussern Einflüsse (klimatische Unterschiede, veränderte Lebensweise, verschiedene Züchtung u. dgl.) zwar innerhalb gewisser Grenzen äussere Modificationen und Varietäten, niemals aber Veränderungen der innern Grundverhältnisse hervorbringen können. Die Thier- und Pflanzengattungen sind durch feste unübersteigliche Schranken der Organisation voneinander gesondert; ein Ueberschreiten dieser Schranken, eine Umwandelung des einen in das andere, wie allmählich man diesen Uebergang sich auch denke, ist erfahrungs- und analogiewidrig. Jeder Pflanzen- und Thiertypus ist sein eigener Anfang; denn er beruht auf ursprünglicher, in sich abgeschlossener Präformation. Die „Strahlthiere“, „Gliederthiere“, „Weichthiere“, „Wirbelthiere“ stellen beispielsweise solche grundverschiedene Typen (thierischer) Organisation dar, welche niemals aufeinander zurückzuführen, noch auseinander zu erklären sind.

Mit solchen Principien steht man auf dem Boden willkürloser Beobachtung und fester Analogien. Deshalb hat die Präformationstheorie auch wirkliche Entdeckungen gemacht und allgemeine Gesetze der Organisation aufgestellt. Von hieraus ist daher auch allein mit Sicherheit fortzuschreiten, um die wahren Consequenzen und erprobten Resultate dieser Theorie von dem zu unterscheiden, was in ihr selbst noch zweifelhaft oder irrig ist.

199. Wir glauben jene festen Ergebnisse in nachstehender Weise bezeichnen zu können.

Zuvörderst hat der Begriff der Präformation nur regulative Bedeutung. Er schliesst die Annahme aus von einer unbedingten Verwandlungsfähigkeit der Arten ineinander, daher auch von einer Entstehung aller Gattungen und Arten aus einer einfachen Urform, welche der gemeinschaftliche Ursprung für alle Organismen zu sein vermöchte. Ebendamit beseitigt er auch die gewöhnliche Vorstellung vollkommnerer oder unvollkommnerer Organisationen, indem es völlig schief wäre, zu behaupten, dass z. B. von den bezeichneten vier Grundklassen des Thierreichs die eine vollkommner sei, als die andere. Jede ist vielmehr für sich selbst consequent vollendet und in ihrem organischen Bereiche so vollkommen als nur möglich. *)

Was jener Satz behauptet, ist daher nur die unvertauschbare Ursprünglichkeit gewisser Grundtypen der Organisation im Ganzen; was er unentschieden lässt, ist die Abgrenzung derselben gegeneinander im Einzelnen, indem das zweite Gesetz der Stetigkeit und der Uebergangsformen ebenso dabei zu beachten bleibt.

Nur darf dies Gesetz nicht in den falschen Nebensinn umgedeutet werden (diese Verwechselung begeht eben die Permutationshypothese), als folge aus der Stetigkeit der Uebergangsformen auch die Möglichkeit eines wirklichen Uebergehens derselben ineinander. Denn eine völlig andere, damit nicht zu verwechselnde Frage ist es: wie man sich die erste factische Entstehung der Pflanzen- und Thierorganismen zu denken habe. Hierüber behauptet die Präformationstheorie nur das Negative, dass das Grundverschiedene nicht allmählich auseinander hervorgewachsen sein könne, wie die Permutationshypothese meint, sondern dass sie auf selbständige und voneinander unabhängige Ursprünge zurückzuführen sei.

*) In der „Anthropologie“ (§. 231—237. 2. Auflage) wird dieser wichtige Satz in Bezug auf die Thierwelt und deren Verhältniss zum Menschen nach allen Seiten erörtert.

Aber auch in Betreff dieser Frage kann vorgreiflich schon an die früher gepflogenen metaphysischen Betrachtungen erinnert werden (§. 129 fg.), welche vor der Verwechselung uns warnten, das sichtbare Erscheinen eines Weltwesens oder einer Kraft für ein wirkliches Entstehen derselben zu halten. Umgekehrt zeigte sich, dass dasselbe, ebendamit es erscheinen könne, in irgendeiner Weise schon vorhanden sein, „präexistiren" müsse. Die wichtigen Folgerungen daraus, auch in dieser Frage, werden nicht auf sich warten lassen.

200. Damit leitet zweitens der Begriff der Präformation uns hin auf den wahren Begriff jener „Präexistenz."

Die zeitliche Verwirklichung eines jeden organischen Wesens setzt als allgemeine Grundbedingung seine selbständige, aus ihm selber stammende Entwickelung voraus. Nicht als fertiges oder vollkommnes erscheint es zuerst, sondern einem stufenweisen Werdeprocess ist es unterworfen, welchen es aus sich selbst vollzieht, sich selber gibt zufolge seiner Grundanlage. Deshalb kann seine Präexistenz in keinem Sinne als vollkommnes, ausdrückliches Dasein gedacht werden; sie lässt sich nur dem vergleichen, was in der Physik als „latente Kraft", in der organischen Welt als „Keim" oder als „embryonale Form" bezeichnet wird. Was weiter Positives aus dieser zunächst nur verneinenden Bestimmung folge, wird weiterhin sich ergeben.

Drittens endlich folgt aus jenem Begriffe der Präformation die weitere, ebenso entscheidende Consequenz: dass die organische Schöpfung in ihrem gegenwärtigen Bestande ein vollendetes, keiner Erweiterung und keines Nachtrags bedürftiges System organischer Bildungen enthalte. Die gegenwärtige Lebenwelt ist in gewisse feste Grundtypen unveränderlich eingeschlossen. Innerhalb derselben ist zwar nach streng umgrenztem Maasse Varietät möglich; neue „Spielarten" können erscheinen, können sogar zu neuen

„Arten" sich fixiren (welchen Umstand die Permutationstheorie vorzugsweise betont), oder auch in die ursprüngliche Bildung wieder zurückkehren. Aber neue Thier- oder Pflanzengattungen, neue Grundtypen der Bildung können nicht mehr entstehen.

In den Umkreis dieser Gedanken ist jedoch das Gesetz der durchgreifenden Analogie mit eingeschlossen. Dies gebietet uns, dieselben Bedingungen, welche wir in der gegenwärtigen Lebenwelt walten sehen, als zurückreichend bis in die fernste Vergangenheit anzunehmen. Daraus folgt, dass in irgendeiner Form jene Grundtypen der Organisation, welche jetzt die herrschenden sind, auch in frühern Erdperioden existirt haben müssen. Jede hat sich nur aus sich selbst entwickelt, vielleicht gesteigert; nicht aber ist die eine übergegangen in die andere, oder sind eigentlich neue entstanden. Die Permutationshypothese gerade ist es, welche diesen Kanon der „durchgreifenden Analogie" nachdrücklich betont hat, doch, wie sich zeigen wird, in irrthümlicher Anwendung. Der unentbehrliche Begriff einer innern Präformation oder geschlossenen Grundanlage, der ebenso nothwendige Gedanke einer Entwickelung dieser organischen Grundanlage aus und durch sich selbst ist ihr fremd. Ebenso verwechselt sie die innern Bedingungen mit dem äussern factischen Geschehen, indem sie Nebenursachen und beiläufige Wirkungen für hinreichend hält, um principielle organische Verschiedenheiten daraus entstehen zu lassen.

Mit diesen kritischen Voraussetzungen dürfen wir nunmehr es wagen, der Prüfung der beiden entgegengesetzten Auffassungen näher zu treten.

201. Zu diesem Behufe haben wir durchaus nicht nöthig, auf die ältern Formen zurückzugehen, in welchen innerhalb der Geschichte der Naturwissenschaften jene entgegengesetzten Ueberzeugungen sich aussprachen. Es ist vollkommen hinreichend, wenn wir den Höhenpunkt des Gegensatzes, wie er in der Gegenwart hervorgetreten ist,

ins Auge fassen und ihn als den maassgebenden unserer Beurtheilung zu Grunde legen. Dass dies am gelungensten in den Leistungen von Karl Darwin einerseits, von Ludwig Agassiz andererseits geschehen sei, darüber darf wol Einverständniss unter den Kundigen vorausgesetzt werden.

Auch sind beide Forscher durch gleiche Kraft des Scharfsinns, durch gleiche Gabe der Beobachtung, durch gleichumfassende Beherrschung des Erfahrungsstoffes und, was wir gleichfalls nicht als gering anschlagen, durch gleiche Unbefangenheit und Freiheit von theologischen wie von antitheologischen Vorurtheilen völlig würdig und gleichberechtigt, als die Protagonisten in jenem naturwissenschaftlichen Wettkampfe bezeichnet zu werden, der vor seiner gänzlichen Entscheidung noch viele Stadien zu durchschreiten haben wird.

Zugleich glauben wir nachweisen zu können, dass die Hauptergebnisse beider Ansichten, soweit ihnen wirkliche Erfahrung zu Grunde liegt, nicht blos darauf gebaute Hypothesen und Analogieschlüsse, nicht in Widerstreit miteinander stehen, sondern als gegenseitiges Correctiv sich zueinander verhalten. Und anders ist es nicht zu erwarten; denn die Erfahrung widerspricht sich nie, oder führt schliesslich auf Entgegengesetztes; und so müsste es an sich schon als widersinnig auffallen, wenn sie in diesem wichtigen Falle in letzter Instanz mit sich uneinig wäre. *)

*) Die beiden Werke auf die wir uns berufen, sind: „Charles Darwin On the origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle of life", nach der dritten Ausgabe (London 1861) ins Deutsche übersetzt von Dr. H. G. Bronn (zweite Ausgabe, Stuttgart 1863), und „Louis Agassiz An essay of classification." London 1859. Der Inhalt des letztern Buchs ist ein Abdruck der Einleitung aus dem grössern Werke des Verfassers: „Contribution to the natural history of the united States", dessen beide erste Bände im Jahre 1857 zu Boston erschienen. Der besondere Abdruck dieser „Einleitung" enthält, ausser einzelnen Verbesserungen und Nachträgen in Anmerkungen, ein neues Kapitel über „die Kategorien der Analogie." Charakteristisch für die gegenwärtige Richtung der Naturwissenschaften in Deutschland

202. Zunächst ist einzuräumen, dass die Veranlassung, durch welche die „Permutationshypothese" *) in Darwin mit so grosser Stärke von neuem hervortrat, eine durchaus berechtigte war.

Es liess sich bemerken, wie schwierig, ja wie unmöglich es sei, dem in der Theorie der Lehrbücher vollständig festgestellten und streng abgegrenzten naturhistorischen Unterschiede zwischen „Gattung", „Art" und „Spielart" im Hinblick auf die wirklichen Erscheinungen genau entsprechende Anwendung zu geben. Darwin weist nach und belegt es im einzelnen, wie im Widerstreit mit diesen künstlichen Eintheilungen und streng durchgeführten Gegensätzen die Natur ganz anders verfahre. Sie zeige innerhalb der Gattungen weit mehr ein Fortschreiten in allmählichen Uebergängen und unmerklichen Modificationen, welche nachher sich vererben und dadurch fest werden, als dass sie sich fixire in ursprünglichen, unüberschreitbaren Grundformen. Namentlich sei es unmöglich, den Unterschied zwischen „Art" und „Spielart" rein durchzuführen; ihre Grenzen verschwimmen unaufhörlich ineinander.

Da nun erweislich noch heute neue „Spielarten" sich erzeugen, theils künstlich, theils durch zufällige („natürliche") Kreuzung, so lasse sich annehmen, dass nach derselben Analogie auch die „Arten" allmählich entstanden sein können unter Einflüssen, welche ganz denen gleichen,

halten wir es, dass von diesem Werke, trotz seiner innern Wichtigkeit, soviel wir wissen, keine deutsche Bearbeitung erschienen ist. Es widerstreitet eben dem jetzt herrschenden materialistischen Geiste. Bekannt unter uns ist es hauptsächlich geworden durch den beurtheilenden Auszug, welchen Rud. Wagner in den „Göttinger gelehrten Anzeigen", 1860, Nr. 77. 78 davon gegeben hat, auf welchen wir uns auch hier beziehen.

*) So ausdrücklich oder als „theory of descent by modification", nicht mit dem ältern, unbestimmteren Namen der „Entwickelungstheorie", will Darwin im resumirenden Schlusskapitel seines Werks (Chapt. XIV) seine Hypothese bezeichnet wissen.

die wir noch jetzt bei Entstehung der Spielarten wirksam sehen.

Aus diesem Grundgedanken hat sich ihm nun eine Theorie erzeugt, welche nach ihren wesentlichen Zügen folgendergestalt verläuft.

Alle Pflanzen und Thiere stammen nur von fünf bis sechs Grundformen (progenitors), ja vielleicht sogar blos von einer einzigen ab. Die organischen Wesen bilden sich noch jetzt fortwährend um, sodass immer neue Arten entstehen und die alten untergehen. Die Gründe, welche Darwin für diese beiden Hauptsätze seiner Theorie anzuführen weiss, sind eigentlich nur negativer und an sich selbst problematischer Art: Es lassen sich keine bestimmten Grenzen ziehen zwischen Arten und Unterarten, so wenig wie zwischen Unterarten und Spielarten, noch endlich zwischen Spielarten und individuellen Unterschieden. Diese Verschiedenheiten insgesammt fliessen vielmehr in unmerklichen Abstufungen ineinander und hinterlassen daher dem Verstande nur die Vorstellung von allmählichen Veränderungen, nicht von festen Unterschieden.

Nun zeigt die Erfahrung an der künstlichen Züchtung bei Tauben, Schafen und Rindern, dass gewisse, anfänglich nur individuelle Verschiedenheiten in den folgenden Geschlechtern befestigt und weiter ausgebildet werden, indem von dem anfänglich nur eigenthümlich modificirten Theile des Organismus aus, „wegen des innigen Zusammenhangs aller seiner Theile untereinander", die Modification den ganzen Organismus ergreift und ihn mehr oder weniger umgestaltet. So ist allmählich aus der zunächst nur individuellen Verschiedenheit eine feststehende „Varietät" oder „Spielart" entstanden.

203. Der Mensch erlangt dies durch natürliche Auswahl. Die Natur erreicht es dadurch, dass in dem allgemeinen „Kampfe um die Existenz" von den allmählich ent-

standenen Varietäten nur diejenigen Exemplare dauernd fortbestehen, welche durch ihre Eigenthümlichkeit am meisten befähigt sind, unter den gegebenen Umständen und rasch wechselnden Naturverhältnissen sich zu erhalten und sich fortzupflanzen. Die schwächern Zwischenglieder gehen unter, und so treten nun die übriggebliebenen stärkern als gesonderte „Arten" hervor, weil die Brücke, welche sie mit den übrigen Arten verbindet, durch das Verschwinden der Zwischenglieder hinter ihnen abgebrochen ist.

Durch diese Betrachtungen, welche jedoch über den Umkreis blos hypothetischer Möglichkeiten sich nirgends erheben, glaubt nun Darwin zu dem positiven Schlusse sich berechtigt:

„Art" und „Spielart" sind ursprünglich gar nicht verschieden; und das bisher angenommene Axiom von der Unveränderlichkeit der „Arten" ist zu verwerfen. Die „Spielart" ist nur eine werdende Art, eine species im Jugendalter; die „Art" ist nur eine festgewordene, zur Dauer gelangte „Spielart." Im grossen Kampfe um das Dasein sind einzelne derselben Sieger geblieben, andere sind untergegangen. Daher die scheinbare Sonderung in Arten, welcher Begriff dennoch innerlich oder naturhistorisch gar keine Bedeutung hat.

Verhält es sich nun so mit der Entstehung der Arten, so lässt diese Analogie sich noch weiter nach rückwärts ausdehnen. Es ist anzunehmen, dass vielleicht durch eine, viele Jahrtausende lang verlaufende Vererbung, Erhaltung und Anhäufung ursprünglich höchst geringer, aber zahlreicher und allmählich sich steigender Abänderungen nicht nur die verschiedenen Arten (species), sondern auch die Gattungen (genera) sich gebildet haben können. Auf solche „Möglichkeiten" gestützt, will Darwin in der That den Gedanken plausibel machen, dass, wie R. Wagner sagt: „Maulwurf und Giraffe, Vogel und Baum, Polyp und Mensch,

Hecht und Elephant aus einem und demselben Urkeime hervorgegangen seien." *)

Nach Darwin stammen daher auch sämmtliche Menschenrassen von einer einzigen primitiven Menschenform ab, welche aber mit der gewöhnlichen Vorstellung eines in sich schon vollkommnen Urmenschen oder Urvaters des Menschengeschlechts nichts gemein hat. Denn jene Menschenform selbst ist nichts Ursprüngliches oder Selbständiges, sondern durch natürliche Züchtung oder allmähliche Umbildung aus ältern Urformen ähnlicher Thierarten hervorgegangen. Zwar hat sich Darwin die Geschmacklosigkeit erspart, den Ursprung des Menschen geradezu auf den Affen zurückzuführen; er kann immerhin sagen, dass die primitiven Uebergangsformen, aus denen der Mensch entstanden, eben untergegangen seien. Doch vermag er nach der Gesammtconsequenz seiner Theorie auch nichts Begründetes dagegen einzuwenden, wenn Andere sein Entstehen aus dem Affenthum behaupten wollen.

204. Dennoch ist es belehrend, die allgemeinen Voraussetzungen kennen zu lernen, welche Darwin weiter anzunehmen für nöthig findet, um seiner, wie er selbst es fühlen mag, so luftig gehaltenen Hypothese einige Haltbarkeit zu geben. Darin zeigt sich eben, dass er unbewusster Weise, oder wenigstens, ohne es ausdrücklich anzuerkennen, Prämissen zu Grunde zu legen genöthigt ist, welche er gerade seiner Gegnerin, der Präformationstheorie, entnommen hat, die wenigstens nur Geltung habe, wenn man schliesslich und dem letzten Grundgedanken nach auf diese zurückkommt. Mit andern Worten: um der Präformationstheorie zu entgehen, adoptirt er stillschweigend Voraussetzungen, die nur innerhalb derselben Geltung haben. Er glaubt sie zu wider-

*) R. Wagner, Zoologisch-anthropologische Untersuchungen, Göttingen, I, S. 30. 37.

legen, indem er gerade in seiner Weise sie bestätigt. Er glaubt über sie hinaus zu sein, indem er mitten in ihr sich befindet und nur durch die Unklarheit über die höchsten Prämissen seiner eignen Ansicht gehindert wird, dies einzusehen. Aber es wird sich zeigen, und dies ist das wichtigste Ergebniss, dass darin nichts Zufälliges liege. Ohne einen irgendwie gedachten Begriff der Präformation ist auch der Begriff einer geordneten Schöpfung völlig undenkbar. Der, wie er selber es meinen mag, entschiedenste und consequenteste Materialist ist genöthigt, sobald es der Erklärung des Thatsächlichen gilt, wider Willen der entgegengesetzten Ansicht zu huldigen, wenn es auch bei Manchen nur in der Form naturalistischer Wendungen oder ausweichender Phrasen geschieht. Dass Darwin dagegen dies Geständniss in so naiver und aufrichtiger Weise ablegt (wir werden seinen entscheidenden Ausspruch weiter unten anführen), das ist es, was ihn in unsern Augen zum classischen Repräsentanten jener ganzen Denkweise erhebt; denn er hat sie eben dadurch bis an die Grenze ihrer Berechtigung geführt.

205. Die weitern Voraussetzungen, welche er seiner Hypothese von der Continuität der Artenbildung zu Grunde legt, sind dreifacher Art; wir bezeichnen sie kürzlich.

Zuerst sind es zufällige, äussere Einwirkungen auf die organischen Wesen; theils nützlicher, theils schädlicher, theils gleichgültiger Art (Klima, Bodenbeschaffenheit, Nahrung u. s. w.). Sodann ist es die dadurch in ihnen hervorgebrachte Modificabilität (Anpassungsfähigkeit) ihrer Instincte und dem entsprechend ihrer äussern Organisation. Drittens endlich ist eine unbestimmbar lange Zeitreihe anzunehmen, um die grosse Verschiedenheit der endlich entstandenen Gattungen und Arten in der gegenwärtigen Lebenwelt begreiflich zu machen.

Wir wollen jeder dieser drei Voraussetzungen eine besondere Betrachtung widmen.

Ueber die beiden ersten, die in genauestem Zusammenhange stehen, erklärt sich Darwin ausführlich, indem er sogar in umständliche Schilderungen sich einlässt, wie es äusserlich bei jenen Umänderungen hergegangen sein könne. Wir gedenken den innern, aber verschwiegen gebliebenen Prämissen dabei genauer nachzuforschen.

Anfänglich, sagt Darwin *), gab es einige wenige ursprüngliche Thier- und Pflanzenformen, bei den Thieren „höchstens" vier oder fünf, für die Pflanze noch wenigere; vielleicht sogar nur eine einzige. **) Diese waren befähigt zu wachsen und sich fortzupflanzen, aber auch bei jeder Fortpflanzung in verschiedener Richtung um ein Minimum zu variiren („Fortpflanzung mit Abänderungen").

Solche zunächst nur kleine Abweichungen von dem älterlichen Typus können schädliche, gleichgültige oder nützliche sein. Wir sehen nun aber, dass die „Natur" besonders die nützlichen Abweichungen begünstigt und sie von den ersten Generationen auf die Nachkommenschaft „vererben" lässt. Darum sind die spätern Organismen stets die vollkommnern. Dies ist, wie man sieht, der Hauptstützpunkt seiner ganzen Hypothese von dem Hervorgehen vollkommnerer Arten aus unvollkommnen. Es ist eine unmerkliche und unwillkürliche „Auswahl" (natural selection, was Bronn durch „Züchtung" übertragen hat), durch welche

*) Nach Bronn's Bearbeitung a. a. O. S. 528—531.

**) Vgl. S. 518. Der Uebersetzer Bronn bemerkt bei dieser Gelegenheit das sehr Charakteristische: in der ersten Ausgabe sei der Zusatz zu lesen gewesen, der in der spätern weggeblieben sei, „der Schöpfer habe der ersten Urform das Leben eingehaucht." Als wenn das blosse Weglassen dieser Worte die dunkle Ahnung in dem Verfasser Lügen strafen könne, von welcher er auch sonst unwillkürlich Zeugniss ablegt: dass nicht blos „Zufall" und „ungeheuere Zeiträume", sondern eine ursprünglich formende und ordnende „Intelligenz" der Entstehung und Erhaltung der Dinge zu Grunde liegen müsse.

die Natur aus dem Unvollkommnen das Vollkommene hervorlockt. Mit einer Art von Begeisterung ruft er aus: „Die natürliche Züchtung sehen wir täglich und stündlich durch die ganze Welt beschäftigt, eine jede, auch die geringste Abänderung ausfindig zu machen, sie zurückzuweisen, wenn sie schlecht, sie zu erhalten und zu verbessern, wenn sie gut ist. Stille und unmerkbar ist sie überall und allezeit, wo sich die Gelegenheit bietet, mit der Vervollkommnung eines jeden organischen Wesens nach seinen organischen und unorganischen Lebensbedingungen beschäftigt. Wir sehen nichts von diesen langsam fortschreitenden Veränderungen, bis die Hand der Zeit auf eine abgelaufene Weltperiode hindeutet; und dann ist unsere Einsicht in die längst verflossenen Zeiten so unvollkommen, dass wir nur noch das Eine wahrnehmen: dass die Lebensformen jetzt ganz andere sind, als sie vorher waren.“ *)

206. Wäre indess die Möglichkeit einer solchen „unbegrenzten Abänderung nach dem Gesetze der Vervollkommnung“ auch erwiesen, wäre überhaupt die ganze Hypothese zulässig — was sie nicht ist, wie sich später zeigen wird, weil sie mehr als eine naturhistorisch feststehende Erfahrungsinstanz wider sich hat —; wäre dies Alles, wie gesagt, auch zuzugeben: was wäre die verborgene Prämisse, welche wir jener Annahme zu Grunde zu legen genöthigt sind?

Offenbar ein Zwiefaches, und zwar ein Zwiefaches solcher Art, dass es die Grundannahme, von welcher Darwin ausgegangen, direct und vollständig aufhebt, weil es sie überflüssig macht.

Zuerst fordert jene „unbegrenzte Abänderung ins Vollkommnere“ die Annahme einer Art von innerer Vorsehung der Natur, eine ununterbrochene weisheitsvolle Assistenz, welche stetig in den Wechsel der Zeugungen

*) Darwin a. a. O. S. 97.

eingreift, das „Schädliche“ der Veränderungen zurückwirft, das „Nützliche“ derselben fördert und bestätigt: kurz, ein den „natürlichen“ Gang der Ereignisse stets durchbrechendes, ausserordentliches Einwirken, eine Reihe von Wundern, deren Annahme gerade zu entfernen und Alles „auf natürlichem Wege“ entstanden sein zu lassen, jene ganze Hypothese ersonnen ist. Nach Darwin's eignem Geständniss genügt ihm selber ein solcher blos „natürlicher“ Verlauf keineswegs; er ist vielmehr genöthigt, irgendeine providentielle Leitung in demselben anzunehmen.

207. Dabei ist unleugbar, dass diese halbe Anerkennung des grossen Gedankens eines teleologischen Princips, einer ordnenden Präformation in der Schöpfung hier auf höchst ungeschickte, unvollkommene und verworrene Weise sich kundthut. Jenes stets zum Nachhelfen und Verbessern postulirte Eingreifen der „Natur“ in die einzelnen Generationen involvirt eine so kleinliche Vorstellung von dieser „Natur“ — und wie haben wir denn überhaupt dies räthselhafte Wesen uns zu denken? — die ganze Hypothese ist von so kümmerlicher Beschaffenheit, wenn sie nicht zugleich unerweislich und innerlichst unklar wäre, dass unmöglich der gesunde Sinn eines Naturforschers bei ihr sich beruhigen kann. Dennoch ist sie, was die Anhänger Darwin's wohl erwägen mögen, die nothwendige Grundbedingung, mit welcher die Darwin'sche Lehre steht oder fällt; denn nur so vermag er seine Erklärung von der Entstehung der Arten zu Stande bringen.

Aber auch an einem äussern Beweise hat Darwin es nicht fehlen lassen für die Unklarheit, in welcher er über die Bedeutung und den Werth seines eigenen Princips sich befindet. Er fällt nicht selten sogar auf höchst unkritische Art in die Fehler des Gegners zurück; er spricht ganz in der Art des ordinärsten Teleologen aus dem vorigen Jahrhundert, wenn er z. B. „keinen Grund zu zweifeln findet, dass es hauptsächlich die Natürliche Züchtung ist, welche

jeder Art von Wald- und Schneehühnern die ihr eigenthümliche Farbe verleiht und fortwährend bewahrt" als Schutzmittel ihrer Erhaltung, oder wie er ebendaselbst anführt: „wenn blätterfressende Insecten grün, rindenfressende grau gefleckt, das Alpenschneehuhn im Winter weiss, die Schottische Art haidenfarbig erscheinen, so haben wir zu vermuthen Grund, dass solche Farben den genannten Insecten und Vögeln nützlich sind und sie vor Gefahren schützen. Man weiss, dass Wald- und Schneehühner sehr von Raubvögeln leiden, welche ihre Beute mit den Augen entdecken" u. s. w. (S. 98).

In allen diesen äussern Veränderungen, welche der besonnene und gebildete Naturforscher aus natürlichen, im Organismus dieser Thiere begründeten Ursachen, nicht aber aus physisch völlig unwirksamen Nützlichkeitsgründen erklären wird, erblickt Darwin eine halbgeheimnissvolle „Züchtung der Natur" zum „Schutze" dieser Thiere. Somit behauptet er, dass der „Schutz", die „Erhaltung" auch des Einzelnsten und Kleinsten, eine wirksame Zweckursache in der Natur sei; während doch andererseits die Vertilgung der Zwischenarten nach ihm gleichfalls ein Hauptgesetz der Natur sein soll. Wie verträgt sich Beides mit einander; wie kann überhaupt in Einem und demselben Wesen, der „Natur", der Trieb des Schutzes und der Vertilgung, Ormuzd und Ahriman gleich wirksam bei einander gedacht werden? Nicht einmal das Bedürfniss meldet sich, solche Widersprüche auszugleichen, noch eine Spur der Verwunderung oder des Verdachtes, ob solchen Seltsamkeiten in der That Realität beizumessen sei. Wir sehen in diesem allen die deutlichsten Zeichen einer sehr bedenklichen Unklarheit über die eigenen Principien, überhaupt eines kritiklosen, wenig gebildeten Denkens. Dennoch haben selbst deutsche Naturforscher solche Verstösse ruhig mit in den Kauf genommen, um Darwin als einen Heros der

Wissenschaft zu preisen, der endlich „das Ei des Columbus richtig gestellt habe"!

208. Weiter jedoch — und hiermit kommen wir zur zweiten Grundbedingung, welche Darwin übersehen (§. 206) — weiter ist es unumgänglich, für die Möglichkeit einer solchen „Abänderung" der organischen Wesen ins immer Vollkommnere in ihnen selbst eine genau bestimmte „Modificabilität" (wir bedienen uns eines Worts von Darwin), überhaupt also eine präformirte Grundanlage anzunehmen nach Darwin's eigener Voraussetzung. Denn die äussern Einwirkungen, welche „langsam, aber stetig" jene Abänderung bewirken, nämlich „Klima, Boden, Licht, Nahrung, Wohnelemente, vor allem aber die Wechselbeziehung der nebeneinander existirenden Organismen", — wir sehen sie ein ganz anderes Resultat erzeugen bei dem einen Organismus, wie bei dem andern.

Dieselben äussern Ursachen wirken daher ganz verschieden auf verschiedene Organisationen. Dies kann seinen Grund nur haben in der innerlich verschiedenen Grundanlage der letztern, d. h. es ist eine ursprüngliche, ihre Verschiedenheit bedingende Präformation derselben anzunehmen.

Indirect gibt Darwin dies auch zu, ja behauptet es ausdrücklich, indem er aus jener verschiedenen „Modificabilität" der Organismen nicht blos die Möglichkeit ihrer „Abänderungen" erklärt, sondern auch den für ihn entscheidenden Umstand ableitet, dass „im allgemeinen Kampfe ums Dasein" die einen Organismen untergehen, die andern sich behaupten und vervollkommnen können. Die einen, die stärkern und begabteren, erhalten sich; die andern, schwächern und stumpfern, gehen unter. So lehrt es auch, sagt er (was kaum der Erinnerung bedurft hätte), die tägliche Erfahrung.

Aber Darwin übersieht dabei gänzlich, dass er damit zugleich einem Principe den Zugang gestattet, dessen Macht

weiter reicht, als er sich gestehen will. Denn die geringste Einräumung dieser Art widerlegt von Innen her jene ganze Auffassung, indem sie dieselbe überflüssig macht. Gibt er überhaupt eine Verschiedenheit der Anlagen, also eine Präformation, auch nur in einem gewissen Grade zu, wie er nach dem Gesammteindrucke des Thatsächlichen dazu genöthigt ist: so wird dieselbe ihre Wirksamkeit nicht lediglich bis dahin erstrecken, um gewisse „äussere" Veränderungen ins „Nützliche" an den organischen Wesen hervorzubringen, sondern nach derselben Consequenz werden wir in ihr auch den eigentlichen Grund zu suchen haben von der innern und unveränderlichen Verschiedenheit in den organischen Wesen überhaupt.

So steht er abermals vor einer entscheidenden Alternative: Entweder er leugnet standhaft und entschieden jede Art von Modificabilität organischer Wesen, welche von Innen stammt und auf innerlich bedingten Verschiedenheiten derselben beruht, was er nicht kann noch darf, weil er sonst seiner eignen Begründung den factischen Boden entziehen würde; — oder er erkennt dem Princip nach die Verschiedenheit ursprünglicher Anlagen an: so hat er damit das Grundbedenken aufgegeben, welchem zu Gefallen er jene waghalsigen Erklärungsexperimente in Gang setzte. Seine Theorie im ganzen ist dadurch unnöthig und überflüssig geworden.

209. Aber noch mehr! — und auch hierbei halten wir uns nur an seine eigenen Zugeständnisse, an seine eignen Worte.

Nach ihm sind alle jetzt so verschieden auftretenden Thier- und Pflanzenarten thierischerseits auf höchstens vier bis fünf Urformen, pflanzlicherseits auf noch weniger zurückzuführen (S. 517. 18). Damit ist indess der Begriff ursprünglicher Verschiedenheit, d. h. einer Präformation, noch immer nicht beseitigt. Wenigstens von jenen wenigen Urformen gilt, was die Präformationstheorie von allen be-

hauptet: sie müssen eigenthümlich präformirt oder nach Darwin's Worten: „das Leben muss vom Schöpfer ihnen eingehaucht sein.“ Die Permutationshypothese muss daher, um selbst sich halten zu können, auf die Präformationstheorie zurückgreifen.

Darwin hat selbst die Inconsequenz, die Mislichkeit dieser Annahme für ihn gefühlt; deshalb, ohne durch die wirklichen Nachweisungen seines Werks im geringsten dazu berechtigt zu sein, behauptet er mit plötzlicher Redewendung am Schlusse dieser Verhandlungen (S. 518): „dass die Analogie ihn noch einen Schritt weiter führen könne, nämlich zu glauben, dass alle Pflanzen und Thiere nur von einer einzigen Urform herrühren. Doch könnte die Analogie eine trügerische Führerin sein.“ Dennoch scheint ihm die Sache selbst aus dem Grunde zulässig, „weil in allen organischen Wesen die gelegentliche Vereinigung männlicher und weiblicher Elementarzellen zur Erzeugung eines neuen solchen Wesens nothwendig sei. In allen ist, soweit bisjetzt bekannt, das Keimbläschen dasselbe. **Daher** sind alle organischen Wesen von gemeinsamer Entstehung.“

Die letztere Schlussfolgerung ist ungemein charakteristisch; sie kann als Beispiel des ganzen Verfahrens dienen, wo stets die innern Ursachen mit dem äussern Geschehen verwechselt werden (vgl. §. 189). Weil es erwiesen ist, dass allen organischen Wesen, im Unterschiede von den unorganischen, ein gemeinsamer Stoff, aus dem sie sich verleiblichen nach sehr verschiedenen Formen und Gesetzen, zu Grunde liegt, ein Stoff in der Gestalt von Zellen oder von Keimbläschen: so folgert Darwin, dass es eine Zelle, und zwar eine einzige Urzelle gewesen sei, auf welche, als den gemeinsamen Entstehungsgrund, alle organischen Wesen zurückgeführt werden müssen. Er verwechselt das gemeinsame Mittel oder Vehikel aller Organisationen mit der Ursache, durch welche sie entstanden sind.

210. Aber auch die seltsamste aller Möglichkeiten an-

genommen, dass das erste organische Wesen wirklich nur aus einer einzigen Urzelle bestanden habe, welche durch ihre allmähliche Entwickelung die Mutter der ganzen, so reichgegliederten lebenden Natur geworden sei: so bleibt doch für diese mit so besondern und mit so ausnahmsweisen Anlagen ausgestattete Urzelle immer noch ein präformirender Schöpfungsact nöthig; und — so sagen wir mit Bronn in der Schlusskritik von Darwin's Hypothese — „wenn ein solcher überhaupt erforderlich, so scheint es uns ganz gleichgültig, ob der erste Schöpfungsact sich nur mit einer oder mit 10 oder mit 100,000 Arten befasst und ob er dies nur ein für allemal gethan oder in gewissen Schöpfungsepochen es wiederholt habe. Wenn Darwin die organische Schöpfung überhaupt angreift, so muss er nach unserer Ueberzeugung auch auf die Erschaffung einer ersten Zelle verzichten! Und in dieser Thatsache, dass auch die neue Theorie noch die unmittelbare Erschaffung, wenn auch nur eines Dutzends, ja wenn auch nur einer einzigen Organismenart erheischt, erblicken wir einen zweiten wesentlichen Einwand gegen dieselbe, weil, dies einmal zugestanden, nicht der entfernteste Grund mehr vorliegt, ihr die ungeheuere und so schwer zuzugebende Ausdehnung anzueignen, welche ihr Darwin gibt". (S. 547.)

In solcher Verlegenheit bleibt nur ein Schritt übrig; wir dürfen ihn fast den der Verzweiflung nennen, welchen übrigens Darwin selbst zu thun unterlassen hat.

Wir müssen nunmehr behaupten, dass auch die erste Organisation, die primitive Urzelle nicht originär, nicht „geschaffen" sei, sondern abermals nur als Product gewisser rückwärts liegender unorganischer Processe und Mischungen angesehen werden dürfe. „Eine chemisch-elektrische Operation, durch welche Keimzellen erzeugt wurden, sei ohne Zweifel der erste Vorgang in der Schöpfung der organischen Welt gewesen. Als zweiter sei ein Fortschreiten

dieser Urzellen durch eine Reihe immer höherer Grade und durch eine Mannichfaltigkeit von Modificationen denkbar, welche jedoch sämmtlich nur denselben unwandelbaren" (mechanischen) „Gesetzen folgen, welche die physische Schöpfung überhaupt regieren. Freilich sei dabei die Annahme ungeheuer langer Zeiträume nöthig; denn nur in Perioden von hunderttausend oder Millionen Jahren sei eine wesentliche Veränderung im Verlaufe der organischen Processe bemerkbar, sodass wir nur in sehr unvollkommnem Maasse Zeugen derselben zu sein vermöchten." *)

211. Abgesehen jedoch von dem Umstande, dass die angeführten Versuche und andere ähnlicher Art sich durchaus nicht bestätigt haben und auch an sich keine hinreichende Beweiskraft besitzen, da bei ihnen die Bedingungen zur Annahme einer regelmässigen Erzeugung jener niedern Thiere aus Eiern oder organischer Materie schwerlich ganz beseitigt sind — hat doch gerade deswegen die Pariser Akademie neue Versuche in dieser Richtung mit verbesserter Methode angeordnet —; abgesehen also von dem höchst zweifelhaften Erfolge jener Versuche, steht ihrer Beweiskraft ein doppelter Erfahrungssatz gegenüber, von welchem bis jetzt noch keine erweisliche Ausnahme sich gefunden: dass zur Entstehung von Organismen auch der niedersten Art organische Materie vorauszusetzen sei, dass weiter noch der Begriff einer generatio aequivoca, wenn auch nicht völlig zu verwerfen, doch in die engsten vorsichtigsten Grenzen einzuschränken sei.

*) So argumentirt ausdrücklich der (unbekannte) englische Verfasser der „Vestiges of the natural history of creation" (zuerst 1844 erschienen; nach der 6. Auflage ins Deutsche übersetzt von K. Vogt, Braunschweig 1851) S. 155 fg. Er weiss auch das Experiment anzugeben, welches niedere Organismen („Milben") auf unorganischem Wege erzeugt habe. Es sind die Versuche von Crosse und Weekes, welche durch Einleitung eines starken elektrischen Stromes in eine Lösung von Potasche-Silicat und Ferrocyan-Kalium lebende Thiere jener Art producirt haben wollten.

Wenn dies indess sich auch ganz anders verhielte, wenn die Möglichkeit solcher älternlosen Erzeugung niederster Organismen auch völlig unzweifelhaft sich erwiesen hätte: so wäre durch diese Annahme Nichts gewonnen, Nichts eigentlich erklärt über die erste Entstehung organischer Urkeime, welche nicht selbst schon wirkliche Pflanzen oder Thiere, wenn auch niederster Art, sind, sondern nur die innere Anlage besitzen sollen, zu den verschiedensten Thier- und Pflanzenorganismen bis zum Menschen hinauf sich emporzuentwickeln. Vielmehr ist durch diese Hypothese zu den willkürlichen Voraussetzungen und dadurch erregten Schwierigkeiten noch eine Reihe neuer gekommen.

Der ganze Begriff indifferenter Urkeime (eines Urthieres, welches zugleich Urpflanze wäre, oder umgekehrt), mit dem Vermögen, unter verschiedenen äussern Bedingungen ebenso wol zum Thier- wie zum Pflanzenorganismus sich zu entwickeln: dieser Begriff ist ein völlig erfahrungswidriger, denn er widerspricht dem ersten Gesetze aller Organisation. Kein organisches Wesen, selbst im einfachsten Keim- oder embryonalen Zustande, ist von neutraler oder indifferenter Beschaffenheit, sodass es durch äussere Mittel oder durch irgendeine „Züchtung der Natur" zu diesem oder einem andern, und im Verlaufe der Zeiten aus dem niedern ein wesentlich höheres zu werden vermöchte; sondern — so lehrt es ausnahmlos die Erfahrung — jedes organische Wesen bleibt, innerhalb gewisser, den Grundtypus niemals verändernder Modificationen, durch den Wechsel aller Generationen hindurch, in der unüberschreitbaren Umgrenzung seiner ursprünglichen Anlagen standhaft dasselbe.

Und so sind denn auch jene angeblich auf unorganischem Wege erzeugten Protorganismen keineswegs primitive Keimzellen, d. h. zunächst weder Pflanze noch Thier, aber mit dem Vermögen begabt, sich zu diesem Gegensatze zu entwickeln, überhaupt in höhere Gestalten überzugehen,

sondern es sind selbst schon Thiere, Infusionsthiere einfachster Art, Milben (acari), die, wenn man ihnen Fortpflanzungsfähigkeit zutraut, nach jeder Analogie, die hier gelten darf, in alle Ewigkeit nur ihresgleichen hervorbringen würden. Ueberhaupt jedoch Milben zu Urmüttern des Menschengeschlechts zu machen, ist selbst für die Phantasie eines Materialisten, wie roh und wie willkürlich sie auch oft genug sich zeigt, so hoffen wir, eine zu starke Anmuthung!

212. Aber die unbegrenzten Zeitreihen, welche man aus geologischen Gründen für den Werdeprocess des organischen Lebens auf der Erde anzunehmen Ursache hat, — was kann in ihnen, was kann durch sie nicht alles bewirkt und „verändert" worden sein, wofür uns auf dem spannenlangen Zeitraum unserer Beobachtungen keinerlei Maasstab der Beurtheilung zu Gebote steht!

So folgert jene Theorie, im Widerspruche übrigens mit ihrem Grundaxiome von der Unveränderlichkeit der Naturgesetze und mit ihrem eignen Verfahren, die durch künstliche Züchtung hervorgebrachten Veränderungen der Jetztwelt in die Urzeiten der Natur zu verlegen und dort nach grossartigstem Maasstabe wirken zu lassen. So folgert sie und meint, in jenes unbekannte Dunkel der Zeiten, wie in ein wahres asylum ignorantiae, sich flüchtend, das an sich Unglaubliche glaublich machen zu können.

Allerdings ist es ein sehr gewöhnliches Auskunftsmittel, wo die eigentliche Begründung mangelt, auf die „Wirkung der Zeit" sich zu berufen und zu diesem Behufe, ohne dass es der Vernunft das Geringste kostet, nicht einmal Gründe und Beweise dafür, „Millionen über Millionen Jahre aufzuthürmen." Es ist zugleich die bequemste Auskunft, weil sie jeder eigentlichen Erklärung überhebt und statt dessen ein Unbekanntes, aber Imponirendes dahinpflanzt, dessen Leere Jeder nach eignem Ermessen sich ausfüllen kann.

Dennoch bedarf es nur einer geringen Uebung im metaphysischen Denken, um einzusehen, dass, was man gemeinhin „Zeit“ und „verändernde Wirkung“, ja „Allmacht“ der Zeit nennt, nichts Objectives, sondern nur die zusammenfassende subjective *Vorstellung* dessen sei, was innerhalb dieser Zeit von objectiven Ursachen hervorgebracht oder verändert worden ist, während in jener Zeitvorstellung gerade abstrahirt wird von der Bestimmtheit dieser Ursachen. Zeit ist lediglich die *an sich leere Form* des Nacheinander; deshalb kann sie selbst weder Etwas bewirken, noch zerstören. Am allerwenigsten daher kann ihre Länge von selbständiger Bedeutung sein und durch sich allein einen besondern Erklärungsgrund bilden.

213. Denn ihre *Länge* oder ihre *Kürze* hat gar keine objective Bedeutung, und von „unendlich langen Zeitreihen“ als bewirkenden Ursachen zu reden, gleicht lediglich einer schlechten Ausflucht, um die Unkunde oder die Unmöglichkeit der eigentlich anzunehmenden Ursachen zu verdecken. Die blosse *Länge* der Zeit bewirkt gar Nichts; daher ist sie auch völlig untauglich, irgendeine Veränderung zu erklären. Im Gegentheil: jedes eigentliche Entstehen, jede wirkliche *Neubildung* ist die Sache eines Moments, ist ein blitzähnlich einschlagendes Ereigniss, welches zwar eine lange Zeitreihe weiterer Veränderungen einleiten kann, das aber für sich selbst jede Zeitlänge *ausschliesst*. Wir brauchen dafür keiner besondern Begründung, da jeder chemische Process, jeder Zeugungsact, jede organische Krise den Charakter des Momentanen, Plötzlichen an sich trägt; und selbst jeder bewusste Entschluss unsers Willens, wie langdauernde Erwägungen ihm auch vorausgegangen sein mögen, fällt selbst doch nur in einen untheilbaren Zeitmoment.

Aus denselben Gründen, nebenbei sei es bemerkt, ist es auch eine völlig willkürliche Unterstellung, wenn die neuere Geologie zur geologischen Bildung der Erde Millionen, ja Milliarden von Jahren aufzuwenden für nöthig findet, als

wenn mit solcher freigebigen Anhäufung irgendetwas bewiesen wäre. Es ist ebenso möglich, ja aus andern Gründen sogar wahrscheinlicher, dass die frühern Erdperioden, sofern sie nur als Zwischenstufen und Vorbereitungen zur gegenwärtigen vollendeten und an ihr Ziel gebrachten Erdbildung betrachtet werden dürfen, einen ungleich kürzern Verlauf gehabt haben mögen, als wie die stabilen Verhältnisse der gegenwärtigen Erdperiode ihn erwarten lassen. Sehen wir doch das Gleiche an den Entwickelungszuständen aller organischen Wesen, die gleichfalls ihre vorbereitenden Stufen ungleich rascher durchschreiten, als das Alter der vollen Ausbildung, in welchem sie ihr Ziel gefunden haben.

214. Wie dem indess auch sei, soviel wenigstens scheint festzustehen: dass nur nach bestimmten, anderweitigen Erfahrungsgründen, nicht nach allgemeinen Vermuthungen, am allerwenigsten aber in der Anwendung, wie es von der Permutationstheorie geschehen, die Vorstellung langer Zeitreihen zulässig sei. Und wo wir nun wirklich aus thatsächlichen Gründen auf ein höheres Alter der Erscheinungen schliessen, Aelteres und Gegenwärtiges miteinander vergleichen dürfen: was ergibt sich dabei? Bestätigt diese Beobachtung etwa die Behauptungen der Permutationstheorie von der „Veränderlichkeit“ der organischen Grundtypen im Verlaufe langer Zeiträume? Die Frage ist, wie man sieht, entscheidend.

In allen bisher bekannten Fällen thut sie das Gegentheil: sie bestätigt die Unveränderlichkeit der Gattungen und Arten innerhalb gewisser äusserlicher Modificationen derselben.

Selbst diejenigen Naturforscher, welche der Darwin'schen Hypothese entschiedene Berechtigung zugestehen, sind zu dem Bekenntniss genöthigt, dass eine Reihe thatsächlicher Instanzen gegen sie übrig bleibe, welche sie nicht zu umgehen vermögen. Jene hypothetisch anzunehmenden

Mittelglieder und Uebergangsformen zwischen den jetztbestehenden Grundtypen der thierischen Organisation lassen sich empirisch nirgends nachweisen; ja, es lässt sich nicht einmal eine bestimmte Vorstellung von ihnen fassen. Denn „erweislich hat sich niemals aus einem Strahlthiere ein Weichthier, oder aus einem Gliederthiere ein Wirbelthier entwickelt.“ Und sogleich schon „in der ersten grossen Periode der organischen Schöpfung, in der sogenannten paläozoischen Periode, wo es noch kein bewohntes Land gab und alles Leben noch im flüssigen Element verborgen lag, finden wir den Grundriss des gesammten Thierreichs angelegt, indem die Strahlthiere, Gliederthiere, Weichthiere und Wirbelthiere (damals repräsentirt durch die Fische) sich schon vorfinden.“ *) So waren die thierischen Grundtypen ursprünglich schon neben einander; es bedurfte nicht mehr einer Entwickelung aus einander, wäre solche auch möglich gewesen. Aehnlich urtheilt Burmeister. Auch er nimmt ursprüngliche Grundtypen an, welche in den verschiedenen Erdperioden nur unter verschiedenen Modificationen aufgetreten seien, und „findet darin den wahren Schlüssel, der uns das Räthsel ihrer Bildungsverhältnisse erschliessen kann.“ **) Selbst C. Vogt, der extremste Vertreter von Darwin's Lehre unter uns, indem er „die Darwin'schen Ansichten der Wahrheit näher als irgendwelche andere findet“, ist doch zu der bedeutungsvollen Einschränkung genöthigt, „dass er sich doch nur in Bezug auf die näher verwandten Typen zu ihrem Anhänger erklären will.“ ***) Er gibt damit Darwin's Princip im ganzen als unhaltbar auf, räumt ihm jedoch eine Berechtigung in engern Grenzen ein, d. h. legt ihm denselben relativen Werth bei, den auch wir ihm zuzugestehen bereit sind.

*) C. Snell, Die Schöpfung des Menschen (Leipzig 1863), S. 44.

**) Burmeister, Geschichte der Schöpfung (Leipzig 1851), S. 433.

***) C. Vogt, Vorlesungen über den Menschen (Giessen 1863), Lief. 1, S. 16, Lief. 4, Vorlesung 16.

Gleicherweise hat man auf eine andere, ebenso unübersteigliche Schwierigkeit hingewiesen. Es sei Darwin zuzugeben, dass blosse Varietäten allmählich zu neuen Arten sich fixiren können. Aber nach Darwin's eignem Urtheil geschehe es sehr langsam und nur in sehr beschränkten Modificationen. Wie solle nun, trotz der Millionen Jahre, die man für die Entwickelungsgeschichte der Erde mit beliebiger Freigebigkeit in Anspruch nehme, es erklärt werden, dass die 4—500,000 Pflanzenarten durch blos allmähliche Umwandlung aus der einfachen Pflanzenzelle hervorgegangen sein können? Noch schwieriger und unbegreiflicher werde diese Annahme in Betreff der noch zahlreichern Thiergattungen, welche bei ihrem viel complicirtern Bau und ihrer grössern innern Verschiedenheit einen noch weit verwickeltern Umbildungsprocess durchgemacht haben müssten. Die blosse Länge der Zeiten könne dabei Nichts erklären, ebensowenig die Veränderung der äussern Naturbedingungen, welche das Thier betroffen. Ein Wechsel derselben könne niemals eine völlige Umbildung seines innern Organismus herbeiführen, sondern höchstens äussere und sehr begrenzte Modificationen desselben. Hier bleibe eine grosse, unüberbrückte Lücke in der Theorie zurück! *)

215. Aber ausser diesen blos negativen Gründen stellt die Physiologie einen positiven Erfahrungssatz auf, mit dessen in der Jetztwelt durchgreifend geltender Analogie die Darwin'sche Hypothese sich in unlösbarem Widerstreite befindet. Und der allerdings berechtigte Grundsatz, die noch jetzt wirkenden Gesetze und Ursachen auch in der Vorzeit anzunehmen, ist ein Hauptkanon Darwin's und der neuern ihm verwandten geologischen Lehren.

Es ist ein Grundgesetz vergleichender Zoologie, welches so feststeht, als nur irgendein anderer durch Induction er-

*) Das Pflanzenleben der Erde von Dr. W. Kabsch, herausgegeben von Berlepsch (Hannover 1865), S. 435 fg.

wiesener Satz in der Naturkunde: dass das Skelet einer Thierart, bei allen sonstigen äussern Verwandlungen durch Rassen- und Spielartenbildung, sich niemals verändert; daher es Grundsatz geworden ist, bei den höhern (Wirbel-) Thieren die Skeletbildung zum unterscheidenden Typus der Gattungen und Arten zu machen. Nun hat Cuvier bewiesen, dass die nahezu 5000 Jahre alten Thiere, deren Mumien man in den Pyramiden Aegyptens gefunden hat, in jener Hinsicht mit den noch jetzt in diesem Lande wohnenden Repräsentanten derselben Species genau übereinstimmen. Jene relativ lange Zeitdauer hat also bei den spätern Thiergenerationen keine wesentliche Veränderung, keinerlei „Züchtung", weder ins „Nützliche", noch ins „Schädliche" hervorzubringen vermocht. Die Unveränderlichkeit der Arten hat sich, in thatsächlichem Protest wider die Permutationisten, damit bestätigt.

Ebenso bedeutungsvoll ist die Erfahrung, auf welche Agassiz aufmerksam macht. Das Alter der Korallenriffe in Florida und im stillen Ocean lässt sich annäherungsweise berechnen; zu ihrer Entstehung sind mindestens 30,000, ja möglicherweise 200,000 Jahre und mehr erforderlich gewesen. Daraus erfolgt unleugbar, dass die Polypen, welche sie allmählich hervorgebracht, im Wechsel dieser zahllosen Generationen ohne wesentliche Veränderung ihrer Organe und ihrer Functionen fortexistirt haben müssen.

Irren wir nicht, so dürfen wir die letztangeführte Thatsache als ungemein folgenreich bezeichnen. Bei den Thierarten, welche sowol in Mumienform wie in der Jetztwelt völlig übereinstimmend gefunden werden, könnten die Permutationisten zur Ausrede sich dienen lassen, dass diese, als den höhern Thierklassen angehörig und darum in ihrer Entwickelung bereits vollendet, keiner wesentlichen Veränderung mehr ausgesetzt seien. Anders müsse man es sich denken bei den niedern, recht eigentlich zur Entwickelung bestimmten Thierarten.

Diese Ausflucht ist abgeschnitten bei rechter Würdigung der erwähnten Thatsache. Die Polypen gehören zu den niedrigstorganisirten Thieren und werden daher von der Umwandlungstheorie sogar für eine bestimmte Zwischenstufe der Thierbildung überhaupt bezeichnet. Hier nun, bei den „im Kampfe ums Dasein" nicht untergegangenen Generationen dieser Thierart — und diejenigen, welche jene mächtigen Korallenriffe erzeugt haben, gehören unbezweifelt zu den ausdauerndsten — müsste sich durchaus ein Trieb der Veränderung, des Aufsteigens ins Vollkommnere entdecken lassen, wäre die ganze Hypothese richtig. Statt dessen ergibt sich das directe Gegentheil: seit mindestens einem Jahrhunderttausend sind sie nach Organisation und Lebensweise unveränderlich auf derselben niedern Stufe geblieben.

216. Nach so vielseitigen Erwägungen des Einzelnen sind wir berechtigt, ein Endurtheil zu fällen über das Ganze von Darwin's Theorie, wie nicht minder über die weitern Ausführungen, welche nach ihrem Auftreten sich an sie angeschlossen haben. Denn auch die letztern stehen oder fallen mit ihren Principien.

Unleugbar hat Darwin's Leistung einen entscheidenden, aber lediglich negativen oder kritischen Werth; und die wohlthätige Wirkung davon ist schon eingetreten. Sie warnt vor kritikloser Vervielfältigung der Species, leitet eine theilweise Vereinfachung der bisher angenommenen ein und lehrt auch für die Zukunft unnöthigen Vermehrungen derselben vorzubeugen. Auch ist der allzustarre Begriff einer Unveränderlichkeit der Arten, wie ihn Agassiz, d'Orbigny, Andr. Wagner hegten, berichtigt oder näher bestimmt worden; und Rud. Wagner fasst dies Ergebniss, wobei er v. Bär auf seiner Seite hat, in die Worte zusammen: „Ich glaube, dass sich jetzt schon der Beweis führen liesse, dass

neue Species entstehen können, ohne in der gewagten Ableitung soweit zu gehen, als Darwin.“ *)

Deshalb ist das thatsächliche Fundament seiner Lehre zwar in beschränkter Weise richtig; aber es ist durchaus unfähig, die grosse Last der Beweisführung zu tragen, welche ihm aufgebürdet wird: die Entstehung aller Arten aus einer oder aus höchst wenigen Urarten zu erklären und dabei als Ursache blos äussere Einwirkungen und Länge der Zeit anzunehmen, keine von Innen wirkenden präformirten Anlagen.

Dennoch hat diese Ueberschätzung eines neuentdeckten Princips bei Darwin einen entschuldbaren Grund, und zahlreiche Irrthümer in der Wissenschaft beruhen auf der gleichen Selbsttäuschung. Es ist der unwillkürliche Drang eines jeden Forschers, die neugefundene Entdeckung ins Unbedingte zu erweitern und ihr die möglichste Geltung zu verschaffen. Die nachfolgende reinigende Kritik hat ihr dann ihr Maass und ihre rechte Begrenzung anzuweisen; und damit hat sie ihr zugleich für immer ihren eigentlichen Werth gesichert.

Gehen wir indessen tiefer ein auf den Grundgedanken der Permutationshypothese im Unterschiede von ihrer Gegnerin, der Präformationstheorie, so ergibt sich der merkwürdige Umstand, dass jene in Wahrheit selbst nur der auf halbem Wege stehen gebliebene Versuch einer Präformationslehre sei, indem sie stillschweigend der gleichen Prämissen sich bedient, zugleich aber die Gültigkeit ihres allgemeinen Princips anzufechten versucht. Im wesentlichen besteht gar kein Gegensatz zwischen beiden; vielmehr bedarf die Permutationshypothese ihrer vermeintlichen Gegnerin, um selbst nur zu Stande zu kommen. Indirect bestätigt sie daher die Gültigkeit oder Unvermeidlichkeit ihres allgemeinen Princips. Wir erklären uns näher darüber:

*) R. Wagner, Zoologisch-anthropologische Untersuchungen, S. 49. 50. 52.

Die Permutationshypothese ist so wenig eine selbstständige, consequent für sich durchzuführende Theorie, dass sie zu ihrer eignen Möglichkeit des Begriffs einer Präformation nicht entbehren kann. Ihr Unterschied besteht nur in der Anwendung des Princips, nicht im Gegensatze der Principien selbst. Denn ob man die reichgegliederte Mannichfaltigkeit der Gattungen und Arten, wie die gegenwärtige Lebenwelt sie bietet, auf viele oder auf wenige ursprüngliche Grundtypen der Organisation oder versuchsweise gar nur auf einen einzigen Urorganismus zurückführen wolle: in beiden Fällen kann der erste Entstehungsgrund nicht im zufälligen Zusammentreffen äusserer Ursachen, überhaupt nicht in einem ungeordneten Chaos von Wirkungen gesucht werden. Man ist, will man wirklich erklären, d. h. für die zu erklärende Folge eine ihr entsprechende Ursache finden, durchaus genöthigt, in irgendeinem sogleich näher zu bestimmenden Sinne auf die Idee einer „Präformation“ zurückzukommen.

217. Und daran am allerwenigsten kann die schon angeführte Ausrede etwas ändern: dass man nicht wissen könne, was in den „unvordenklich langen Zeiträumen“, welche man aus andern Gründen anzunehmen genöthigt werde, vorgegangen sein möge? Die Länge dieser Zeiträume, wie beliebig weit man sie auch ausdehne, hat, wie schon gezeigt worden, gar keine positive Bedeutung, sondern nur die in ihr wirkenden realen Ursachen. Und da ist es völlig willkürlich, ja widersinnig, anzunehmen, dass dasjenige, was am Anfange nur die „zufällige“ Combination gewisser Stoffe oder Ursachen hervorgebracht, erst im Verlaufe langer oder längster Zeitreihen zu jenem kunstreichen Systeme tiefzweckmässig unterschiedener Organisationen sich ausgestaltet habe, dessen Consequenz und Gedankenreichthum um so mehr mit Bewunderung erfüllen, je mehr sich die Wissenschaft in die Erforschung desselben vertieft. In keinem gegebenen Augenblick kann innerhalb

einer Zeitreihe, blos infolge ihrer Dauer, Etwas neu hinzutreten zu einem Zusammenhange von Dingen oder in ihm aus Verborgenheit zur Erscheinung kommen, was nicht schon vorher, d. h. ursprünglich in ihm enthalten war. Die jetzt so vernunftvoll organisirte Schöpfung führt mit Nothwendigkeit auf einen vernunftvollen ersten Anfang, auf den Begriff ursprünglicher Präformation zurück, dieser hinwiederum leitet mit gleicher Nothwendigkeit zur Idee einer höchsten vernunftvollen Weltursache empor. Zwar hat sich Darwin der Nöthigung dieses letzten Gedankens nicht verschlossen; aber er lässt ihn als einen unfruchtbaren und folgenlosen neben seinen sonstigen Ansichten herlaufen; er weiss seine wahrhafte Tragweite nicht zu benutzen, und diese innere Halbheit hat sich empfindlich an ihm gerächt.

218. In Summa: Wie man auch sich wende, zu welchen gewaltsamen Mitteln naturalistischer Erklärung man auch seine Zuflucht nehme, immer von neuem ergibt sich, und die Bestätigung wächst mit jedem misglückten Versuche — und Darwin's Theorie ist sicherlich ein höchst belehrendes Beispiel solchen Verfehlens, denn sie ist mit reichster Sachkenntniss und mit unverkennbarer Umsicht unternommen —, es bestätigt sich die Unmöglichkeit, in blos naturalistischen Ursachen den letzten verständlichen Grund des Weltganzen zu finden. Die drei Erklärungsprincipien des Naturalismus: Zufall, Stoffmischung und Länge der Zeit sind durchaus unzulänglich, um die innere Beschaffenheit des Weltzusammenhangs auch nur annähernd zu erklären: sie können höchstens als beiläufig mitwirkende äussere Nebenursachen, und zwar im beschränkten Kreise der phänomenalen Dinge, nicht im Reiche der realen Gründe in Rechnung gebracht werden.

Die ungeheure Lücke, die hier zurückbleibt, der gewaltsame Sprung, der uns nöthigen soll, das ursprünglich und am Anfange durchaus Vernunftlose, Blindwirkende in seinen

sichtbar gewordenen Wirkungen und Erfolgen als die weiseste Harmonie, als den vernunftvollsten Zusammenhang wiederzufinden — dieser sinnlose Gedankensprung kann nur überbrückt, jene Lücke nur ausgefüllt werden durch den einfachen Gedanken, der hier wirklich und vollständig das Räthsel erklärt: durch den Begriff einer intelligenten Weltursache und eines idealen Schöpfungsactes am Anfange der Dinge.

219. Dieser Gedanke, wie er in unzähligen Formen des Glaubens und Ahnens zu allen Zeiten in der Menschheit sich geregt hat, sodass man sagen kann, sie sei nie völlig dessen verlustig gewesen, wie sodann die Speculation seit Platon und Aristoteles ihn sorgfältig ausgebildet und zum eigentlichen Mittelpunkt alles ihres Forschens gemacht hat; wir können seiner auch dann am allerwenigsten entrathen, wenn wir, vom Allgemeinen zum Besondersten herabsteigend, die ganz particuläre Frage nach der ursprünglichen Entstehung der Gattungen und Arten und ebenso die nach dem Ursprunge der Menschenseelen gründlich erledigen wollen.

So ergibt sich von neuem und von einer andern Seite die Nothwendigkeit einer Präformationstheorie, deren Unentbehrlichkeit sogar um so stärker gefühlt werden muss, je starrer und ausschliesslicher das entgegengesetzte Bestreben sich geltend macht und mit einseitiger Voreingenommenheit die Wissenschaft beherrscht. Wir müssten sozusagen einen energischen Vertreter dieser Richtung postuliren, wenn er nicht wirklich schon Darwin gegenüber in Agassiz hervorgetreten wäre; wobei wir schon vorläufig bemerken, dass die Präformationstheorie ihrerseits alle Ergebnisse der Darwin'schen Untersuchung in sich aufnehmen und benutzen kann, was umgekehrt keineswegs der Fall ist.

220. Schon im Vorhergehenden (§. 199, 200) hatten wir Veranlassung, sehr bestimmt auf die Gedankenmotive hinzuweisen, welche von den frühesten Zeiten an und unter

den verschiedensten Gestalten die Forschung zu einer irgendwie gestalteten Präformationstheorie hingedrängt haben; und das Gewicht dieser Motive ist gerade bei der Kritik ihrer Gegnerin, der Umwandlungshypothese, von neuem aufs nachdrücklichste zur Geltung gekommen. Es zeigte sich (§. 217), dass die letztere selbst der Prämissen der erstern bedarf, dass sie nichts anderes ist, als eine auf halbem Wege stehen bleibende, sich selber misverstehende Präformationshypothese.

Aber noch mehr: bei dem Ueberschauen des Weltganzen in seinen allgemeinsten Zusammenhängen, wie bei dem Eingehen in seine einzelnsten Beziehungen, dort wie hier, drängt sich uns immer wieder die Nothwendigkeit auf, einen vorausbedachten Weltplan, ein vorgeordnetes Gedankenbild zu Grunde zu legen, welches uns abermals höher führt zur ebenso allgemeinen Idee eines intelligenten Urgrundes.

Die Speculation, wie schon bemerkt, ist bereits sehr früh von der unwiderstehlichen Macht dieses Gedankens ergriffen worden. Die Philosophie der gegenwärtigen Zeit, wie gleichfalls bemerkt (§. 190), hat ihn durch die innere Dialektik des Zweckbegriffs bis zu der (relativen) Höhe ausgebildet, dass eingesehen werden muss: wenn überhaupt eine innerliche Zweckbeziehung, ein System wechselseitig sich fordernder und voraussetzender Mittel und Zwecke im Weltganzen verwirklicht sei, daraus mit Nothwendigkeit ein Doppeltes folge. Zuerst ist ein schlechthin höchster Weltzweck, ein objectiv höchstes Weltwesen anzunehmen, welches in keinem Sinne mehr Mittel für anderes, sondern Selbstzweck sei. Es muss zweitens diesem höchsten abschliessenden Weltzwecke (Weltwesen) das gesammte System der untergeordneten Mittel und Zwecke dergestalt vorgebildet sein, dass deutlich und erkennbar ihre eigene Beschaffenheit und ihre Verknüpfung untereinander auf jenes höchste Weltwesen derart hinweise, dass in ihm vollendet

und erreicht werde, was in jenen lediglich vorbereitet und angedeutet sei.

221. Offenbar hat die metaphysische Weltbetrachtung mit diesem Begriffe ein Postulat an die Empirie gerichtet oder sagen wir vielleicht besser: ein leitendes Princip für sie aufgestellt, um in dem kaum übersehbaren, allein aus sich selbst schwer zu deutenden Gewirre der Erscheinungen den Faden der Orientirung, vor den Einzelheiten den innern Sinn des Ganzen nicht zu verlieren.

Die Frage ist nur: theils wie die Erfahrungswissenschaft diesem Postulat bisher entsprochen; theils in welcher Weise und in welchen Grenzen sie überhaupt ihm zu entsprechen vermöge, indem offenbar der allgemeine Begriff in sich vollendet sein kann, ehe es noch gelungen ist, oder auch: ohne dass es überhaupt gelingen kann, nach allen Seiten seiner empirischen Beglaubigung ihn zu erschöpfen. Und für sich leuchtet ein, dass diese Incongruenz zwischen Begriff und concreter Anschauung am allerwenigsten bei Betrachtung des Weltganzen jemals völlig ausgeglichen werden kann.

Wol aber ist es möglich; und es ist zugleich von der höchsten Bedeutung, eines nicht immer beachteten Unterschieds dabei bewusst zu werden: — es ist der Erfahrungsforschung möglich, den innern Zweck und die Bedeutung des Weltganzen sicherer und eindringender zu erkennen in gewissen Gebieten dieses Weltganzen als in andern, welche der Forschung unzugänglicher sind oder durch ihre Beschaffenheit räthselhafter; wie namentlich dies gilt bei der Betrachtung des Lückenhaften und Räthselvollen des astronomischen Weltganzen und bei Erwägung der Fragen, zu welchen die allgemeinen Principien der Physik uns Veranlassung geben. Hier tritt der Begriff des Weltzwecks und der innern Zweckmässigkeit sogar in Dunkel und Zweifel zurück, weil es nicht gelingt, in diesem blos mechanischen Geschehen, in diesem wiederkehrenden Kreis-

laufe der nämlichen Naturerscheinungen den innern Zweck, die weise Nothwendigkeit sich klar zu machen. Mit Einem Worte: das ganze Gebiet der unorganischen Natur bedarf zu seiner eigenen Deutung eines Lichtes, welches aus den höhern Sphären der Schöpfung, aus dem Reiche des Lebens und aus dem der Menschengeschichte allein auf dasselbe zurückfallen kann. Die unorganische Natur kann für sich selbst nur als das allgemeine „Mittel", als die Existentialbedingung, zur Entstehung einer höhern Welt begriffen werden; und eben dies: gerade nur als Mittel dafür sich zu erweisen, ist ihre eigne innere Zweckmässigkeit.

222. Wir erklären uns näher. Offenbar ist, dass jenes Gleichgewicht der Kräfte, durch welches die Periodicität aller kosmischen und physikalischen Erscheinungen bedingt ist, ebenso die streng geometrische Regelmässigkeit der Bildungen in der gesammten unorganischen Natur uns auf die Wirkung blos mechanischer (nicht teleologischer) Gesetzmässigkeit zurückführt.

Dieser liegt allerdings der Begriff der Ordnung und zugleich einer innern Einstimmigkeit, eines allgemeinen Consensus der kosmischen und physikalischen Ursachen zu Grunde. Und auch hier wäre es in hohem Grad ungereimt und gewaltsam, diese allumfassende Einstimmigkeit, diese sinnvolle Zusammenrechnung auf blossen Zufall zurückzuführen, oder eine lediglich blinde Nothwendigkeit als den letzten Grund jenes geordneten Geschehens sich einzubilden. Auch hier wird der Gedanke eines höchsten intelligenten Princips unabweislich sich aufdrängen.

Aber von „Zweck" in eigentlicher Wortbedeutung kann in diesem Zusammenhange von Welterscheinungen noch nicht die Rede sein, ausser bei einer sehr willkürlichen Erweiterung dieses wichtigen Begriffs, von welchem Fehler die bisherige Teleologie sich allerdings nicht immer frei erhalten hat.

Es muss nämlich bedacht werden, dass jenes höchste intelligente Princip im astronomischen Kosmos und in der Gesammtheit der unorganischen Natur zwar als ein übermächtiges und überschwenglich starkes, aber noch nicht als ein zwecksetzendes und gutes sich offenbart.

223. Denn Zwecksetzung in scharf bestimmtem Sinn ist nur da möglich, wo für andere Wesen gesorgt sein soll, welche Wesen mithin eigene Selbständigkeit und, wenigstens in einem gewissen Grade, Selbstbestimmung besitzen müssen, damit sie zur Empfindung und zum selbsterworbenen Genusse dieses in sie hineingelegten Zweckes gelangen können.

Mit andern Worten: Nur im Reiche der empfindenden (beseelten) Wesen und der selbstbewussten Geister und nur in Bezug auf dieselben kann von einem „Zwecke" der Schöpfung die Rede sein und kann jene höchste intelligente Macht zugleich als zwecksetzende, weise und gute erkannt werden.

In diesem Zusammenhang aber stellt auch der Begriff der „Präformation" von selbst sich ein. Dieser Begriff gewinnt nunmehr den erfahrungsmässigen und objectiven Sinn, dass er die in jedes beseelte oder begeistete Wesen hineingelegte Summe ursprünglicher Anlagen und Instincte bezeichnet, mit denen es, im Unterschied von den andern Wesen, aber getreu seiner eignen „Art", dem scharfbestimmten und eigenthümlich ihm vorgebildeten Ziel seiner Vollkommenheit sich zuentwickelt. Als „präformirte" sind diese Anlagen eben darum zu denken, weil sie causaliter der zeitlichen Entwickelung des Wesens vorangehen; und der Artbegriff (species) dieses Wesens ist zugleich damit gefunden, weil die Summe der in ihm präformirten Anlagen gleich ist dem Unterschied (der differentia specifica), durch welchen dies Wesen von andern Wesen abweicht.

Mit der Anwendung und Durchführung dieser Principien sind wir nun auf einen engern, aber scharfbestimmten Umkreis von Erfahrungen angewiesen. Nur innerhalb des Reichs der Organisation (wie der Unterschied von Pflanzen und Thieren sich dabei verhält, soll uns jetzt nicht beschäftigen) und im Gebiete des Geistes kann von innerer Zweckmässigkeit und eben damit von „Präformation" die Rede sein. Was in ersterer Hinsicht Präformation heisse und wie sie bewiesen werde, diese Frage zu lösen ist Sache einer vergleichenden Biologie; in zweiter Rücksicht, welche mit der speciellen Aufgabe gegenwärtiger Schrift zusammenhängt, werden wir an die Psychologie als Entwickelungsgeschichte des menschlichen Geistes verwiesen, und auch die Ergebnisse der letztern werden uns nicht im Stiche lassen.

224. Damit ist nun die Stelle bezeichnet, die wir den Untersuchungen von Agassiz anzuweisen haben. Er hat nicht nur auf breitester empirischer Grundlage gezeigt, dass der Begriff der Präformation unentbehrlich sei, um die vorliegende Ordnung und innere Gliederung des Thierreichs zu erklären, sondern er hat jenem Begriff zugleich die höchste speculative und religiöse Deutung zu geben versucht. In den Grundtypen der Thierbildung, bis zum Menschen hinauf, wie sie consequent, aber mit steter Fortbildung zum Vollkommnern, von den Urzeiten unsers Planeten an bis zur Gegenwart sich verfolgen lassen, entdeckt er einen einzigen, mit höchster Weisheit geordneten Weltplan, „durch dessen Erforschung unser Geist mit dem Geiste Gottes in directe und unmittelbare Verbindung tritt, indem es ihm vergönnt wird, darin den urschöpferischen Gedanken desselben nachzugehen, ja sie nachzudenken im eignen Bewusstsein." Durch diese Thatsache wird der Menschengeist zugleich dessen gewiss, einen Funken des göttlichen Geistes in sich zu besitzen, weil sonst auch ihm versagt bliebe, wie den

übrigen Geschöpfen, das Geheimniss der Schöpfung sich zu enträthseln, welches nur dem verwandten Geiste sich aufschliesst.

Dies im wesentlichen der Gedankengang des Naturforschers! Wenn wir nun auch in der nachfolgenden Kritik Veranlassung finden werden, für jene Grundanschauung einen schärfern und begriffsmässigern Ausdruck zu suchen: so darf uns dies doch nicht hindern, die Wahrheit und einfach überzeugende Kraft des ganzen Gedankens beistimmend anzuerkennen. Bemerkenswerth bleibt dabei, dass Agassiz sicherlich ohne nachweisbaren Zusammenhang mit deutscher Speculation, sondern lediglich durch seinen natürlichen Wahrheitssinn getrieben und von der innern Evidenz der Thatsachen überwältigt, zu jenem Idealismus sich aufschwang, in welchem auch nach unserer Ueberzeugung allein der Anfang, wie das Ziel aller Wahrheit und Gewissheit gefunden werden kann. Der blosse Naturforscher, mit treuem, vorurtheillosem Sinn den verschlungenen, aber weisheitsvollen Wegen der Schöpfung nachgehend, die „Geschichte" derselben erforschend, hat sich allmählich daran zum Theosophen geläutert, indem er bei Betrachtung der Grösse und Majestät dieses Schöpfungsganges von der unwiderstehlichen Ahnung ergriffen wird, hier mit den eigensten Gedanken eines Urgeistes zu verkehren. Und an solchen Stellen erhebt sich seine sonst nüchterne und behutsame Darstellung zu einer sozusagen sachlichen Begeisterung, indem er angesichts der Thatsachen unwiderstehlich getrieben wird, auf die eindringlichen Spuren göttlicher Weisheit hinzuweisen, wie sie in der bewundernswerthen Consequenz der Bildungen vor uns liegen, die durch eine äonenlange Geschichte der Schöpfung hindurchreicht.

Dies gemahnte uns an einen bedeutungsvollen Ausspruch Goethe's, welcher Luke Howard's gedenkend, der die Wolkenbildungen deutete, zugleich aber in seiner

Selbstbiographie dem Dichter bezeugt, wie er in Religion und in praktischem Christenthum den Frieden seiner Seele gefunden, darüber die herrlichen Worte hinzufügt: „Es gibt vielleicht kein schöneres Beispiel als dies, welchen Geistern die Natur sich gern offenbart, mit welchen Gemüthern sie innige Gemeinschaft fortdauernd zu unterhalten geneigt ist.“ *)

225. Cuvier, wol unbestritten der eigentliche Begründer der neuern vergleichenden Zoologie und Paläontologie, hat zuerst, nach manchen unbestimmten Ahnungen früherer Forscher, dem Begriff der „Präformation“ eine genauere naturwissenschaftliche Bedeutung gegeben. Dabei darf nicht unerwähnt bleiben, dass ihm nicht sogleich etwa infolge eines „glücklichen Aperçu“, oder auf apriorischem Wege, diese Ansicht sich erschloss, sondern dass er erst allmählich, als Ergebniss fortdauernden thatsächlichen Forschens zu ihr hingedrängt wurde.**)

*) Goethe's sämmtliche Werke, 1853. 51. Bd., S. 239.

**) Wir legen für das Folgende Cuvier's berühmten „Discours sur les révolutions de la surface du globe“ (Paris 1826) zu Grunde, in welchem er die allgemeinen Ergebnisse seines grossen paläontologischen Werkes „Sur les ossemens fossiles“ zusammenfasst. Die epochemachende Bedeutung dieser Ergebnisse für Zoologie und Paläontologie ist wol allgemein zugestanden, indem sie durch die zahlreichen und umfassenden Untersuchungen seiner Nachfolger im wesentlichen ihre Bestätigung und weitere Ausführung erhalten haben, in keinem principiellen und für die gegenwärtige Untersuchung wichtigen Punkte dagegen widerlegt sein möchten. Die letzte deutsche Bearbeitung, welche wir kennen, ist die von C. G. Giebel: (Die Erdumwälzungen von G. Cuvier, deutsch bearbeitet und mit erläuternden Bemerkungen über die neuesten Entdeckungen in der Geologie und Paläontologie versehen von C. G. Giebel, Leipzig 1851.) Der Uebersetzer hat in hinten angefügten „Erläuterungen“ bei den einzelnen Fragen die Ergebnisse der spätern Forschungen angegeben, woraus man sich von der Richtigkeit unserer Bemerkung überzeugen kann, dass seine Nachfolger sowol in der Methode als in den Resultaten auf Cuvier fortgebaut, nicht ihm widersprochen haben. Das später (1855) erschienene Darwin'sche Werk mit allem, was ihm in gleichem Sinn nachgefolgt ist, vermag durch seinen Widerspruch daran im wesentlichen nichts zu ändern, wie unsere Kritik für noch Unbefangene hoffentlich gezeigt hat.

Anfangs hielt er noch die Hypothese für zulässig, dass die Hauptgattungen der Thiere zugleich entstanden, aber ungleich über die Erdoberfläche vertheilt gewesen seien, dass weiter jedoch infolge geringerer Lebensfähigkeit gewisse Arten derselben zu Grunde gegangen, andere übriggebliebenen seien und allmählich über die Erde sich verbreitet hätten, um die gegenwärtig herrschenden Verhältnisse zu constituiren. Späterhin hat er diese Meinung wesentlich modificirt, indem die gleichzeitigen geologischen Entdeckungen ihn nicht mehr daran zweifeln liessen, „dass in den verschiedenen Erdperioden zu wiederholten malen ganze Thiergattungen verschwunden und völlig neue an deren Stelle getreten seien.“ *)

Hier blieb indess die Hypothese übrig, dass infolge einer Erkältung der Erde (ein Gedanke, der bei den neuesten Geologen, Lyell u. a. eine so grosse Rolle spielt) und wegen anderer dadurch herbeigeführter Umwandlungen in der Beschaffenheit der Erdoberfläche die frühern Gattungen und Arten allmählich in die spätern sich umgewandelt haben könnten. Geoffroy Saint-Hilaire, Zeitgenosse und Gegner Cuvier's, war bekanntlich Hauptvertheidiger dieser Ansicht, nicht aber in roher, Darwin'scher Weise, sondern indem er ausdrücklich anerkannte, ja zum Hauptmotiv seiner Ansicht machte: dass diese Veränderungen nicht durch äussere Wirkungen in den organischen Wesen hervorgebracht sein können, sondern dass ein ihnen selbst beiwohnendes inneres Princip dieser Umwandlung anzunehmen sei, indem das Gesetz einer Entwickelung vom Unvollkommnern zum Vollkommnern durch die ganze organische Welt hindurchgehe. Die (spätere) „Permutationstheorie“ trat hier noch, unstreitig berechtigter, als „Evolutionshypothese“ auf: — berechtigter, sagen wir:

*) Dies ist das Hauptergebniss, welches zu begründen der ganze „Discours“ abgefasst ist.

denn sie hat nicht, wie Darwin und seine Anhänger, das grosse Princip verleugnet, dass im Reiche des Organischen jede wahre Veränderung eines Wesens nur aus seinem Innern stammen könne und in ihm selber vorausbestimmt sein müsse.

So könnten wir behaupten, dass Geoffroy Saint-Hilaire recht gehabt habe mit jener grossen Grundanschauung, wie sie allen seinen Werken zu Grunde liegt, dass es in der Organisation der Thiere nur Einen allgemeinen Plan gebe, eine gemeinsame Grundidee (unité de composition organique), welche blos gewisse Modificationen angenommen habe, um die Unterschiede der Gattungen hervorzubringen; — unrecht nur dadurch, dass er diesen Gedanken idealer Präformation gleichsam materialisirte, indem er einen thatsächlichen Uebergang der verschiedenen Gattungen ineinander annehmen zu dürfen glaubte. Und nur in letzterer Beziehung, nicht aber in jener gemeinsamen grossen Grundanschauung einer Präformation, trat ihm Cuvier entgegen und hat ihn zugleich berichtigt.

226. Denn wiewol im allgemeinen einverstanden über dies Princip hat Cuvier nun dennoch, vielleicht gerade angeregt durch seinen Wettstreit mit dem grossen Gegner, dem Gesetze über die organischen Anlagen und ihre Entwickelungsfähigkeit eine schärfere Fassung und genauere Umgrenzung gegeben, indem er durch weitausgeführte und wohlgeprüfte Erfahrungsinduction den Satz erhärtete: „dass die morphologischen Grundverhältnisse eines Thiergeschlechts, bei den Wirbelthieren also die Zahl ihrer Wirbelknochen und Rippen, die Verbindungen derselben, ihre Gelenke und die Formen ihrer Zähne niemals sich ändern", bei allen sonstigen äussern Varietäten, welche sie darbieten, wie sie z. B. bei der Rassenbildung des Hundes vorkommen.*)

*) Cuvier a. a. O. nach Giebel's Uebersetzung S. 64—68.

Wie weit nun dieser unveränderliche Typus in einer Reihe von Thier- und Pflanzenexemplaren sich nachweisen lasse, ebenso weit habe man das Recht, diese sämmtlichen Thiere oder Pflanzen unter den gemeinschaftlichen Begriff einer „Art" (species) zusammenzufassen, trotz der sonstigen Verschiedenheiten, welche sie darbieten, durch welche die „Arten" in Spielarten, Rassen, Mischlinge, bis auf die individuellen Unterschiede herab, sich gliedern, ohne dabei die Unveränderlichkeit ihres Grundtypus zu verlieren.*)

So war durch Cuvier der Erfahrungsbeweis hergestellt: dass der Begriff von „Gattung" und „Art" nichts blos Subjectives, vom menschlichen Denken Ersonnenes sei, um die Thiere und die Pflanzenindividuen leichter unterscheiden und benennen zu können, sondern ein objectives, allwirksames Gestaltungsgesetz, ein vorbildliches Schema, welchem die Natur innerhalb eines gewissen Gebiets organischer Bildungen unabänderlich getreu bleibt.

Zeigte sich nun ferner bei Vergleichung dieser Gattungen und Arten ein inneres Verhältniss grösserer Verwandtschaft oder grössern Gegensatzes; ordneten sie sich im Ganzen hierbei natürlich und von selbst nach gewissen streng voneinander geschiedenen Bildungsrichtungen: so liess sich auf gleich erfahrungsmässigem Wege, gegenüber den bisherigen künstlichen Systemen und willkürlichen Eintheilungen, der Gedanke eines „natürlichen Systems" der Thiere, der Pflanzen fassen. Damit haben wir aber nicht blos die Bestrebungen Cuvier's, sondern zugleich den Geist der ganzen neuern Naturbeschreibung bezeichnet, welche überall bestrebt ist, eben jene „natürliche" Gliederung herauszufinden. Und neben der Erinnerung an dies allgemein Bekannte und unzweifelhaft Zugestandene kann nur dies als neu und erwähnenswerth erscheinen: dass dem allgemeinen

*) Die Definitionen von „Art", „Spielart" (Rasse, Varietät) gibt Cuvier S. 64 fg. in diesem Sinn.

Streben, das natürliche System der organischen Bildungen zu entdecken, als ebenso allgemeine Prämisse der nothwendige Gedanke zu Grunde liegt, dass jene Bildungen auf ursprüngliche und vorbildliche Weise objectiv geordnet sein müssen, was uns eben zu dem Begriffe der „Präformation" zurückführt.

Dies „natürliche System" zeigt sich ferner in der gegenwärtigen Erdperiode als ein durchaus abgeschlossenes und unveränderliches. Die Zeugungen wechseln unaufhörlich, sie können sogar innerhalb gewisser Varietäten auf- und abschwanken, neue Varietäten bilden; einzelne Arten können auch jetzt noch aussterben, wie in der Vergangenheit der Erde unzählige untergegangen sind, wie im Verlauf der Jetztwelt die Riesenvögel Dinornis, Dronte u. s. w. verschwanden. Aber keine neuen Gattungen und Arten können auftreten, oder aus den alten neue sich bilden.

227. Dies war das grosse doppelte Ergebniss von Cuvier's Untersuchungen. Den Mittelpunkt von allem bildete der Satz: dass der Arttypus ein unveränderlicher sei. Auch hat sich bei der Kritik der Darwin'schen Theorie ergeben, dass gegen die behauptete Unveränderlichkeit der Arten keine eigentliche Erfahrungsinstanz aufzubringen sei, und Darwin selbst sieht sich zu dem Geständniss genöthigt: „dass die ausgezeichnetsten Paläontologen, namentlich Cuvier, Owen, Agassiz, Barrande, Falconer, E. Forbes u. s. w., ebenso die grössten Geologen, wie Lyell, Murchison, Segdwick u. s. w., einstimmig und oftmals sogar in leidenschaftlicher Weise (vehemently) die Unveränderlichkeit der Species behaupten." *)

Aus diesen Resultaten zoologischer Forschung ergeben sich nun für Cuvier die Grundsätze seiner geologischen Theorie, deren folgenschwere Bedeutung er sich selbst völlig

*) Darwin, a. a. O., S. 310.

klar gemacht hat, ohne indess bis zu so kühnen Folgerungen vorzudringen, wie sie Agassiz zu machen sich getraute.

Das erste Ergebniss ist: „dass die Gattungen und Arten der gegenwärtigen Schöpfung nicht durch gradweise Umbildung aus den analogen einfachern Formen der Vorwelt hervorgegangen sein können, indem selbst zwischen ganz ähnlichen Organismen verschiedener Erdperioden specielle Unterschiede stattfinden, welche uns verbieten, zufolge des Erfahrungsgesetzes von der Unveränderlichkeit der Arten die spätern auf directem Wege aus den frühern hervorgegangen zu denken."

Daraus folgt zweitens: „dass die fossilen Thiere der Vorwelt überhaupt nicht die Stammältern der gegenwärtig lebenden sein können."

Da sich ihm nun zugleich aus dem Studium der Erdschichten mit Wahrscheinlichkeit zu ergeben schien, „dass die Erdoberfläche wiederholte vollständige Umwälzungen erfahren habe", so sprach er den gewagteren Gedanken aus, den zwar Buffon schon ahnte, aber nicht begründete: von verschiedenen, untereinander unabhängigen Schöpfungsanfängen und völlig gesonderten Perioden des organischen Lebens auf der Erde. *)

Davon abgesehen hat Cuvier gezeigt — und darin finden wir noch immer das feste Gesammtergebniss der neuern Geologie, trotz der sonstigen grossen Abweichungen, welche sie im einzelnen darbietet: dass die organischen Wesen in völlig abgesonderten Perioden und zwar die einfachsten Formen am frühesten entstan-

*) So bemerkt Giebel (a. a. O. S. 223—25), dass während Cuvier mit Zuverlässigkeit nur zwei Epochen in dem Auftreten von Säugethieren anzunehmen wagte, Gervais später für Frankreich sieben streng geschiedene Tertiärfaunen unterschieden habe, während neuerdings die allgemeine Meinung sich dahin neige, mindestens vier Epochen in der Geschichte der Säugethiere anzunehmen, seitdem man auch ausser dem Pariser Becken noch andere Tertiärbildungen in geognostischer und paläontologischer Hinsicht sorgfältig untersucht habe.

den sind; dass somit die Pflanzen und Thiere der Jetztwelt nicht durch stufenweise Umbildung aus einer einfachsten Urform („Urzelle") hervorgegangen sein können.

Mag daher auch in Betreff der Zahl solcher gesonderter „Grundtypen" eine bedeutende Verschiedenheit der Meinungen herrschen: dies hindert uns nicht, ihren Begriff selbst als einen unwiderleglichen festzuhalten. Und die Kritik hat gezeigt, dass selbst Darwin's Theorie jenes Ergebniss nicht zu widerlegen, sondern nur es genauer zu bestimmen und dadurch indirect zu bestätigen vermochte.

228. An dies in seinen Grundzügen festgestellte Resultat schliessen sich nun die Untersuchungen von Agassiz an. Aber er hat dasselbe nach zwei Seiten hin erweitert, einestheils dadurch, dass er ohne selbst Philosoph zu sein oder sein zu wollen, den speculativen Grundgedanken, auf welchen jene empirischen Annahmen zurückleiten, mit Entschiedenheit aussprach; anderntheils indem er noch kühner als Cuvier und dessen eigne Vorgänger, den Begriff gesonderter Schöpfungen und wiederholter Schöpfungsanfänge hervorhob.

Es verlohnt der Mühe, in beiderlei Hinsicht, seinen Ausführungen etwas näher zu treten.*)

Nachdem er ausführlich gezeigt hat, dass die naturhistorischen Eintheilungen des Thierreichs nach Klassen, Ordnungen, Familien, Sippen und Arten (vom Pflanzenreich spricht er nur beiläufig in seinem Werke) nicht blos, wie die Permutationisten behaupten, aus dem subjectiven Bedürfniss der Wissenschaft entstanden seien, den vorhandenen Stoff übersichtlich zu ordnen, sondern dass ihnen objective Bedeutung zukomme, indem sie die innern Unterschiede und

*) Wir folgen dabei der ausführlichen Inhaltsanzeige von Agassiz früher angeführtem Werke, welche Rud. Wagner in den Göttinger gel. Anzeigen, 1860, No. 77—80, gegeben hat.

mannichfach wirksamen Grundtypen organischer Bildung bezeichnen sollen, fährt er also fort:

Meiner Meinung nach können jene innern Bildungstypen der Organisation, da sie völlig künstlerischen Vorbildern gleichen, ihren letzten Grund nur in einer schöpferischen Intelligenz finden. Sie sind die Musterbilder („Kategorien“) eines Schöpfergeistes, nach denen er die Natur gebildet; und was die Wissenschaft bei ihrer Entdeckung vollbringt, besteht eigentlich nur in der „Uebersetzung dieser Gedanken des Schöpfers in die menschliche Sprache.“

229. Ist dies jedoch der Fall — folgert er weiter — finden wir nicht in diesem Vermögen des menschlichen Verstandes, der Ausleger der göttlichen Gedanken zu werden, den überzeugendsten Beweis von unsrer eignen Verwandtschaft mit dem Geiste Gottes? Und wenn überhaupt Wahrheit in der Behauptung liegt, dass der Mensch nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen sei: so ist es fürwahr kein Irrthum eines Forschers, wenn er, jenen Glauben bestätigend, mit Hülfe seines eignen Denkens den Werken des göttlichen Verstandes sich anzunähern sucht.

Eine solche Behauptung könnte indess auf den ersten Blick vielleicht verwegen und unehrerbietig erscheinen. Aber wer ist der wahrhaft Demüthige? Derjenige, welcher, indem er in die Geheimnisse der Schöpfung eindringt, dieselben in eine Formel bringt, die er stolz „sein eignes wissenschaftliches System“ nennt, oder derjenige, welcher bei derselben Forschung seiner glorreichen Verwandtschaft mit dem Schöpfer eingedenk bleibt und, in tiefster Dankbarkeit für eine so hohe Abstammung, danach strebt, der gewissenhafte Ausleger des göttlichen Verstandes zu werden, mit dem auf diese Weise in Verbindung zu treten, nach dem Gesetz seines eignen Wesens ihm nicht nur erlaubt, sondern im voraus bestimmt ist.

Und wenn es bewiesen werden kann, wie denn die thatsächliche Beschaffenheit der Schöpfung selbst

uns davon überzeugt, dass der Mensch jene systematische Anordnung in der Natur nicht erfunden, sondern vielmehr nur erforscht hat, dass jene Verwandtschaften und Verhältnisse, welche in der vegetabilischen und animalischen Welt auftreten, ihren idealen Ursprung nur im Geiste eines Schöpfers haben können; dass ebendamit dieser Schöpfungsplan, welcher sich unserm forschenden Verstand enthüllt, nicht das Product nothwendiger Wirkungen blos physischer Kräfte sein kann, sondern nur als die freie Conception eines allmächtigen Verstandes gedacht zu werden vermag, welche in dessen Gedanken gereift ist, bevor sich dieselbe in greifbaren äussern Formen offenbarte, kurz, wenn wir eine dem Schöpfungsacte vorhergegangene Ueberlegung anzunehmen genöthigt sind: dann haben wir einmal für immer, eben auf dem Grund der allerumfassendsten Erfahrung, mit einer trostlosen Theorie gebrochen, welche uns stets blos auf Gesetze der Materie verweist, als ob diese von den Wundern der Schöpfung die geringste Rechenschaft zu geben vermöchte. Ich glaube, dass unsere Wissenschaft gegenwärtig einen Grad von Vollendung erreicht hat, dass über jene Frage nach dem letzten Grund der Schöpfung mit Gewissheit entschieden werden darf.

Dabei verwahrt sich Agassiz ausdrücklich gegen die angebliche Ungehörigkeit solcher Betrachtungen in einem naturhistorischen Werke. Bei aller Entfernung von theologischen Controversen bleibe stets die Nothwendigkeit einer philosophischen Betrachtung dieser Art auch für die empirische Forschung übrig. Alle gedankenmässige Gestaltung der Dinge, solange sie nicht als das Product blos physischer Kräfte nachgewiesen werden könne, bezeuge die Existenz eines denkenden Urwesens und könne damit ihren letzten Grund nur in der Annahme einer höchsten Intelligenz finden.*)

*) Agassiz, a. a. O., S. 763—767.

230. Diese Grundansicht durch ihre specialisirte Ausführung näher zu erweisen, ist nun die Aufgabe der folgenden Abschnitte seines Werks. Wir dürfen hier uns nicht gestatten, dem Verfasser in das Einzelne seiner Untersuchungen zu folgen. Es genügt uns vollständig, die entscheidenden Hauptergebnisse derselben kennen zu lernen.

Zuerst begründet er auf umfassende Weise — und beseitigt damit indirect eine der Hauptstützen von Darwin's Theorie — die Unabhängigkeit der Thier- und Pflanzenformen in ihren generischen und artlichen Unterschieden von den äussern physikalischen Bedingungen, indem die allgemeine Erfahrung zeigt, dass ganz identische Typen organischer Körper überall auf der Erde unter den verschiedensten äussern Umständen (kosmischen, physikalischen, klimatischen Einflüssen) gefunden werden. Ueberall dagegen, wo physikalische Einflüsse Veränderungen in den Formverhältnissen der Organismen hervorgebracht haben, sind dieselben immer blos äusserlicher Art, niemals tiefgreifend: sie beziehen sich auf Farbe, äussere Bedeckungen, auf Grösse und Gewichtsverhältnisse, auf Luxuriren oder Verkümmern einzelner Körpertheile. Dagegen sind sie auf den Grundplan der Organisation ohne allen Einfluss. (Hiermit hat Agassiz zugleich mittelbar den Werth der Darwin'schen Untersuchungen im einzelnen eingestanden. Diese sind, richtig beurtheilt, eine Ergänzung und Bestätigung der seinigen, indem sie den immerhin doch nur begrenzten Umfang der Wirkungen zeigen, welche äusserer physikalischer Einfluss auf die Verschiedenheit der Organismen auszuüben vermag.)

231. Die Unabhängigkeit der Grundverschiedenheiten des Organisationsplans der Thiere von äussern Einflüssen ergibt sich zweitens daraus: dass, wie die neuesten geologischen Forschungen immer entschiedener zeigen, die vier typischen Hauptgruppen der Thierwelt, Strahlthiere, Weichthiere, Gliederthiere, Wirbelthiere, in den ältesten wie in

den jüngsten Gebirgsformationen vorkommen; und dass die Behauptung, als hätten die höher organisirten Thierformen im Laufe der aufeinander folgenden geologischen Perioden stufenweise sich auseinander entwickelt, in seiner Allgemeinheit unrichtig und nur in dem sehr beschränkten Sinn wahr sei, dass innerhalb jener vier Grundtypen die niedern Formen den frühern, die höhern Thiere den spätern Perioden angehören.

Dagegen steht geologisch fest, dass derselbe Organisationsplan, der sich in der Thierwelt der Gegenwart zeigt, schon in den Formen der ältesten Fauna des Erdbodens sich entdecken lässt. Aber erst mit dem Menschen erscheint der Abschluss in der Reihe der Organisationen, und seitdem findet auch sonst keine Vervollkommnung der Organisationsverhältnisse auf dem Erdball mehr statt. Alle weitere Entwickelung beschränkt sich seitdem auf die Vervollkommnung der intellectuellen und moralischen Fähigkeiten des Menschen.

Weitere Untersuchungen, welche sich vorzüglich mit den geographischen Verhältnissen der Faunen einzelner Länder beschäftigen und denen der 9. bis 15. Abschnitt gewidmet ist, führen zu dem Schlussergebniss, in welchem zugleich die Bestätigung des vorigen liegt:

Die Lebenserscheinungen zeigen sich zwar überall modificirt durch die physikalischen Bedingungen, unter deren Einfluss sie auftreten; aber sie können nicht hervorgebracht sein durch die letztern. Denn die organischen Wesen bewahren trotz der Einflüsse der unorganischen Natur die ursprünglich ihnen zukommenden Eigenschaften so hartnäckig und so übereinstimmend, dass ein Ursprung der Lebenserscheinungen aus physikalischen Ursachen überhaupt den höchsten Grad der Unwahrscheinlichkeit in sich schliesst.*)

*) „Während die materiellen Stoffe immer dieselben bleiben, sowei

232. Am Schlusse des 15. Abschnitts und im weitern Verfolge fasst er das Hauptergebniss seiner eignen, wie aller sonstigen paläontologischen Untersuchungen in nachstehende Sätze zusammen:

1. Die Thiere der verschiedenen geologischen Perioden sind, im Ganzen betrachtet, specifisch verschieden.

2. Innerhalb einer und derselben geologischen Periode verändern sich jedoch die primordialen Formen, welche die Naturforscher species zu nennen pflegen, in keinem wesentlichen Punkt.

3. Daraus bestätigt sich von neuem die Annahme, dass die Arten der verschiedenen Perioden nicht voneinander abstammen können; jede Art in jeder Schöpfungsperiode ist vielmehr als eine eigne und neue Schöpfung zu betrachten. (Dieser entscheidende Satz wird besonders im 23. Abschnitt aus geologischen und paläontologischen Gründen ausführlich erhärtet.)

4. Diese Thatsachen widerstreiten ferner vollständig der (Darwin'schen) Annahme eines theilweisen Verschwindens

man die Spuren ihrer Wirkungen verfolgen kann, verwandeln die organischen Körper diese Stoffe in verschiedenen Perioden doch immer in neue Formen und bringen sie in neue Combinationen. Kohlensaurer Kalk bleibt in allen geologischen Perioden derselbe; der phosphorsaure Kalk in den paläozoischen Felsarten ist derselbe, den heute noch der Mensch künstlich bereitet. Aber die Fischstacheln, die Schildkrötenschalen, die Vogelflügel, die Säugethierbeine, welche aus jenen Stoffen gebildet sind, zeigen in den verschiedenen Perioden die verschiedensten Structurverhältnisse. Es arbeiten hier also andere Kräfte als blos physische, wie z. B. Elektricität, welche in allen Zeiträumen dieselben Naturprocesse hervorrief, gerade wie zu allen Zeiten die Verdampfung des Wassers in der Atmosphäre Wolken bildete, was sich aus den deutlichen Spuren dieser Processe in dem Kohlengebirge und in der Triasformation ergibt. Die Reihe der Thierformen, welche successiv auftraten und wieder verschwanden und an deren Ende der Mensch erscheint, ist daher in ihrer Entstehung ganz unabhängig von den gewöhnlichen physikalischen Kräften. Die innere Ordnung und der gemeinsame Organisationsplan, der sich in ihnen zeigt, ist der unwiderlegliche Beweis, dass wir hier mit ins Leben gerufenen Gedanken zu thun haben!" Agassiz bei Wagner a. a. O., S. 773. 774.

einer beschränkten Anzahl von Arten und einer allmählichen Einführung neuer Arten; sie führen vielmehr zur Annahme einer gleichmässigen und oft wiederholten Zerstörung ganzer Faunen.

Und dies paläontologische Resultat wird durch die Ergebnisse der geologischen Forschung vollständig bestätigt. Elie de Beaumont, auf den Agassiz sich beruft, habe erwiesen, dass wenigstens 60 grosse Umwälzungen des Erdballs anzunehmen seien, deren Gesammtwirkung sicherlich mehr als einmal die Lebenwelt der Erdrinde vollständig zerstört haben müsse.

Diese Annahme, zu welcher die Geologie genöthigt ist, wird nun umgekehrt wiederum durch die Paläontologie bestätigt, welche in den Faunen jeder der verschiedenen Erdperioden einen eigenthümlichen Grundplan nachzuweisen sich getraut, der geschlossen in sich selbst, keines der vorhergehenden zu seiner Voraussetzung bedarf, wenn auch durch die ganze Reihe dieser Schöpfungen ein einziger gemeinsamer Grundplan hindurchzureichen scheint.

5. Denn trotz seiner Annahme, dass es wiederholte Schöpfungen gegeben haben möge, unterscheidet sich Agassiz doch bestimmt von den meisten Anhängern dieser Hypothese, insofern er durch alle Zerstörungen und durch alle Wechsel der organischen Welten die Spur eines grossen, alles umspannenden Plans zu entdecken glaubt, welchem die schöpferische Macht treu geblieben. (Abschnitt 25—27.)

233. Die organische Entwickelung durch die verschiedenen geologischen Perioden ist ihm nämlich ein Fortschritt von den embryonischen Formen zu den gegenwärtig vorhandenen. Ebenso glaubt er gewisse prophetische Formen annehmen zu müssen, in denen durch eine Art vorbildlicher Anlage eine weit spätere Thierform sich ankündigt. In jener Beziehung zeigen sich manche gegenwärtigen Thiere in ihrem Embryonenzustand als wahre Miniaturbilder der-

jenigen, welche vor Myriaden Jahren als ausgebildete Thiere die Erde bewohnten. Auch bemerkt man, dass jetzt noch manche Thiere in den ersten Phasen ihrer Existenz andern ähneln, die ihr letztes Entwickelungsstadium erreicht haben. Die Insekten z. B. zeigen als Larven alle Eigenschaften der Würmer, und man ist berechtigt, diese letztern als in ihrer Entwickelung zurückgebliebene Insekten anzusehen. Die gleiche, der Jetztwelt entnommene Analogie scheint nun auch in den vergangenen Erdperioden gewaltet zu haben. Agassiz belegt dies mit vielfachen Beispielen. Schon früher wurden Naturforscher überrascht durch die Aehnlichkeit der Jugendzustände gegenwärtig lebender Thiere mit fossilen Repräsentanten derselben Familie in ältern geologischen Perioden. Das auffallendste Beispiel davon geben die Echinodermen, denn in den ältern Perioden bilden die gestielten Seesterne oder Crinoiden die Hauptmasse. An diese erinnern noch unsere lebenden Comatulen, welche im Alterszustande frei, in der Jugend gestielt sind. Ebenso haben die ältesten fossilen Fische gewisse allgemeine Kennzeichen mit den Embryonen der jetzigen Fische gemein. Weitere Beispiele dieses Parallelismus, welche bis in die höchsten Thierklassen hineinreichen, gibt Agassiz im 25. Abschnitt.

Was die vorbildlichen („prophetischen") Formen der untergegangenen Thierwelt betrifft, so zeigt er (im 26. Abschnitt), dass in einer frühern Periode gewisse Combinationen der Organisation auftreten, welche in einer spätern vollständiger, allgemeiner und zu einem höhern Rang erhoben wieder erscheinen: es sind zuerst allgemeine Entwürfe der Organisation, die nachher vollkommner ausgeführt in gereifterer Gestalt hervortreten. So gehen die reptilienähnlichen Fische den eigentlichen Reptilien, die Ichthyosauren den Delphinen, die Pterodaktylen den Vögeln voran. Und in diesem Sinne kann man auch eine vorbereitende Verwandtschaft in der Bildung der Affen mit der des Menschen anerkennen.

234. Aber auf noch umfassendere Verhältnisse deutet die innere Wechselbeziehung zwischen dem Thier- und Pflanzenreiche, mit der sich Agassiz im 29. Abschnitt beschäftigt. Er verweist in diesem Betreff kurz auf die Forschungen von Dumas, Boussingault, Liebig, welche zeigen, wie beide Reiche durch Exhalation und Verbrauch der Kohlensäure aufeinander angewiesen sind; ebenso spricht er von dem Verhältniss des thierischen Düngers zur Pflanzenernährung und von den gegenseitigen Nahrungsbedingungen bei Fleisch- und Pflanzenfressern. Alles dies deute hin „auf eine wohlgeordnete Ineinanderberechnung der Dinge, welche im voraus entworfen sei“.

Endlich, im Schlussabschnitt, gibt er eine Recapitulation aller bisherigen Ergebnisse und zieht das Gesammtresultat daraus.

Jedem der Ueberlegung fähigen Geist muss die Ueberzeugung entgegentreten, dass die wechselseitigen Beziehungen so vieler Eigenthümlichkeiten in der Structur, in den embryonalen, geologischen und geographischen Verhältnissen der Thierwelt nur von einem überlegenden Verstande geordnet sein können. Jeder Naturforscher muss einsehen, dass, während die physischen Kräfte, Elektricität, Magnetismus, Wärme, Licht, chemische Affinität unveränderlich und gleichmässig vom Anfang der Welt an wirkten, später und allmählich erst das Reich der organischen Gebilde auftrat und immer höher sich ausbildete, bis sie ihr höchstes Ziel in dem Hervortreten des Menschen erreicht haben. Alles dies ist nicht möglich ohne den Gedanken eines planmässig angelegten Fortschreitens der gesammten Schöpfung.

Diese grossen Erfahrungen befestigen immer stärker den Grundgedanken, auf dessen Nothwendigkeit Agassiz stets von neuem zurückkommt: dass alles dies nur herrühren könne von einem überlegenden Geist, der alle die unendlichen Räume und Zeitunterschiede nach Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft mit Einem Blick umspannt. „Das

göttliche Denken ist ein alles ineinander schauendes (simultaneous)", während das ganze Menschengeschlecht Jahrtausende braucht, um diese Gedanken nur theilweise zu verstehen. Dennoch ist dies doch gerade die eigentliche Aufgabe des Naturforschers, und jeder sollte vom Standpunkt der eignen Untersuchung einen Beitrag geben zur immer tiefern Begründung dieser Weltharmonie. „Auf diese Weise allein kann eine völlige Evidenz zu Stande kommen."*)

235. Ueberblicken wir nunmehr die bisher vorgetragenen Resultate im grossen und ganzen, so ist vor allem zu bemerken, dass wir in ihnen nicht blos der individuellen Vorstellungsweise eines einzelnen Forschers begegnen, sondern dass darin Thatsachen und Erfahrungen niedergelegt sind, für welche die gesammte geologische Forschung der Gegenwart einsteht. Mögen sie im einzelnen noch vielfacher Berichtigung, Einschränkung wie Erweiterung fähig sein: das wesentliche Hauptergebniss (wir bezeichnen es sogleich) möchte wol für immer gesichert bleiben; was noch aus dem besondern Umstand sich erweist, dass selbst die Gegner dieser Grundauffassung, Darwin und seine Anhänger, wie die vorhergehende Kritik ergab, im Princip, im Begriff einer irgendwie zu denkenden „Präformation", gleichfalls auf jene Grundanschauung zurückkommen müssen, und nebenbei noch durch ihre eignen Ermittelungen jenes Hauptergebniss nicht sowol umstossen, als nach einer besondern Seite hin genauer begrenzen und damit im ganzen indirect bestätigen.

Fragen wir nun nach dem Charakteristischen jenes Gesammtergebnisses biologischer und geologischer Wissenschaft, so lässt es sich wol unbestritten in folgende Hauptpunkte zusammenfassen:

I. Die Welt des Organischen trägt nicht blos das Gepräge jener allgemeinen Regelmässigkeit und gleich-

*) Agassiz, a. a. O., S. 777—781.

förmigen Ordnung der Erscheinungen, wie die physikalische Welt sie darbietet; sowol im Pflanzen- wie im Thierreich begegnen wir einer fast unabsehbaren Mannichfaltigkeit eigenthümlicher Bildungen, die jedoch nicht beziehungslos nebeneinander stehen, sondern durch welche die Gemeinsamkeit gewisser Grundtypen der Organisation sich hindurchzieht. Auf letztern beruht eben der objective Grund ihrer Unterscheidung, dasjenige, wodurch wir überhaupt im Stande sind, von einem „natürlichen System" der Pflanzen, der Thiere zu sprechen.

II. Diese Grundtypen — „Baupläne" organischer Bildung nennt sie Agassiz mit treffender Bezeichnung — machen zugleich das Unveränderliche der organischen Wesen aus, innerhalb dessen ihre „Varietäten" in bestimmten Grenzen sich auf- und abbewegen und unüberschreitbar davon umschlossen sind. Der präformirte Typus der „Gattungen" und „Arten" bleibt stets derselbe bei allen „Varietäten", die er im Wechsel der Zeugungen erleidet.

III. Solche Veränderungen organischer Wesen entstehen jedoch niemals blos durch äussere Einwirkung, sondern von Innenher durch die selbständige Gegenwirkung wider den von aussen kommenden Einfluss. Wenn die Erfahrung zeigt, dass die organischen Wesen den physikalischen, atmosphärischen, geologischen Bedingungen ihrer Umgebung „verändernden Einfluss" gestatten, so gilt dies nur unter der Einschränkung, dass derselbe durch die eigenthümliche Aneignung und Gegenwirkung der Organismen mitbestimmt, ein zusammengesetztes Product beider Factoren ist.

IV. Der leibliche Bau („Grundplan") eines jeden Thieres nach Einrichtung seiner Organe und Gliedmaassen (bei den Pflanzen vermöge ihrer einfachern Organisation ist dies nicht so schlagend nachweisbar) entspricht genau dem Inbegriffe seiner Triebe und Instincte, d. h. seiner seelischen Grundanlage. (Dieser durchgreifende zoologische Erfahrungssatz, dass der Thierleib bis in seine kleinste und eigenthümlichste

Organisation nur das äusserlich verwirklichte Bild der Seeleneigenthümlichkeit, der Instincttriebe des Thieres sei, ist nur derselbe Begriff, den wir psychologisch so bezeichneten: dass der Leib die „Vollgeberde" seiner Seele sei.)

236. V. Der gleichfalls thatsächlich festgestellte zoologische Lehrsatz von der „Unveränderlichkeit der Gattungen und Arten" nöthigt nun nach paläontologischen Beobachtungen zur Annahme einer Reihe abgesonderter Schöpfungsperioden auf der Erde, wo nach dem Untergang der alten, neue Bildungen hervorgetreten sind, die nicht mehr durch directe Continuität aus den vorhergehenden sich erklären lassen.

VI. Eine vorerst noch gänzlich offene Frage muss es dagegen bleiben — sie berührt eben den Streit der Präformations- und Permutationshypothese —: wie viele dieser Schöpfungsperioden man anzunehmen habe oder ob in allen diesen Fällen die ganze Erdoberfläche mit allen organischen Gebilden untergegangen sei.

VII. Ausdrücklich jedoch berührt der Streit um diese Frage nicht den allgemeinen Begriff einer „Präformation", oder was hier dasselbe heisst: die Annahme gewisser fester und unveränderlicher Grundtypen der Organisation. Denn sogar die Permutationstheorie musste, wie sich gezeigt hat, wenigstens in eingeschränktestem Sinne, auf diese Annahme zurückkommen, um selbst sich behaupten zu können.

VIII. Endlich vermag man wenigstens zu ahnen, dass durch alle jene, gesondert hintereinander auftretenden Einzelschöpfungen ein einziger höchster Weltplan sich hindurchziehe, ein, nach grossen Grundzügen wenigstens, bemerkbares Fortschreiten von unvollkommneren, roheren, massenhaftern organischen Gebilden zu vollkommneren sich kennbar mache, bis zu allerletzt das Hervortreten des spätesten und zugleich des vollkommensten Wesens irdischer

Sichtbarkeit, des Menschen, die Gebilde der Schöpfung abschliesst. (Auch in letzterer Beziehung herrscht Einstimmigkeit unter den Geologen. Mag man nach neuern Untersuchungen auch genöthigt sein, das erste Erscheinen des Menschen auf der Erde viel weiter hinauszurücken, sei es sogar bis über die Epoche des „Diluvium" hinaus, das Extremste, was ein Geologe behaupten kann: so wird damit die allgemeinere Wahrheit nicht wankend gemacht, dass der Mensch das letzte und zugleich das vollkommenste Wesen der Erde sei.)

237. Es leuchtet ein, dass diese zunächst nur naturwissenschaftlichen Wahrheiten zugleich von höchster philosophischer Bedeutung sind, ja dass in ihnen ein allgemeiner metaphysischer Gedanke nur in besonderer Anwendung sich wiederholt. Diesen Parallelismus zu verfolgen ist von Interesse, indem beide Gedankenreihen einander nothwendig zur Bestätigung dienen.

Der metaphysische Begriff des Weltganzen, gestützt auf die allgemeine Thatsache innerer Zweckmässigkeit, welche in allen Theilen desselben sich offenbart, führte uns mit dialektischer Nothwendigkeit auf den weitern Begriff besonderer, gegenseitig sich fordernder und unterstützender Mittel und Zwecke im Weltganzen, deren Stufenfolge endlich in einem höchsten, das ganze Zweckgebäude abschliessenden Weltwesen culminirt, in welchem als dem nicht mehr bedingten „Weltzwecke" die Schöpfung ihre Vollendung erreicht (§§. 189, 190).

Mit Einem Worte: die metaphysische Beweisführung zeigt die Nothwendigkeit, dem Weltganzen, zufolge seiner thatsächlichen Zweckmässigkeit, einen ideal entworfenen Weltplan, ein genau gegliedertes System realisirbarer Zwecke („Ideen") zu Grunde zu legen. Sie ist, wenn man so will, ein durchgeführter „teleologischer Beweis", nicht sowol „für das Dasein Gottes" — denn dafür bedarf es noch anderer Gedankenmotive, als der gerade hier

vorliegenden —, sondern für das Vorhandensein eines Systems urbildlicher, in allem Wechsel der Erscheinungen beharrlicher Gestaltungsformen der Schöpfung.

238. Dieser ganz nur abstracte, metaphysisch aber festbegründete Begriff einer „Präformation" bedurfte indess der empirischen Deutung und concreten Ausführung, um darin erst seine volle Anwendbarkeit auf die gesammte Erfahrung zu bewähren.

Nun hat sich jedoch weiter ergeben (§. 192): dass das Verhältniss der Erfahrungswissenschaften zu dem metaphysischen Weltbegriff überhaupt nur darin bestehen könne, jene allgemeine Zweckverknüpfung im besondern, ja bis in die einzelnsten Beziehungen hin nachzuweisen, in welche weder der metaphysische Begriff hinabreicht, noch wohinein der Blick des oberflächlichen Beobachters dringt. Die Erfahrung hat allüberall zu bestätigen und im einzelnen zu erweisen, was die Metaphysik im allgemeinen begründet: dass „Vernunft" und nur Vernunft in jedem Theile der Schöpfung wirksam sei.

Einen wesentlichen Bestandtheil dieser Aufgabe hat die empirische Betrachtung der Natur zu übernehmen. In der geologischen „Geschichte der Schöpfung", deren Ergebnisse wir soeben kennen lernten, in Darlegung des „natürlichen Systems" der fossilen und der lebenden Thiere und Pflanzen geschieht dies auf ebenso anschauliche, als überzeugende Weise. Was der Idealismus deutscher Speculation längst aussprach: dass das Universum nur der objectivgewordene, realisirte Gedanke eines absoluten Geistes sein könne, das hat der sinnige Geist eines Geoffroy St.-Hilaire, eines Cuvier, eines Agassiz, unabhängig von ihnen die ganze Schule unsrer neuern deutschen Zoologen und Physiologen mit Klarheit erkannt und mit Zuversicht ausgesprochen. Und wenn eine jüngste Schule materialistischer Forscher Protest dagegen erhebt und sich alles „weit

natürlicher ausgebeten haben will": so hat eben die vorhergehende Kritik gezeigt, auf welchem tiefen Misverständniss dieser Protest beruhe, indem ihre eigene vermeintlich entgegengesetzte Erklärungsweise dennoch genöthigt ist, wenigstens stillschweigend und unbewusst die Principien ihrer Gegner zu Grunde zu legen.

239. Dessenungeachtet ist sogleich zu bekennen, dass hier eine Unbestimmtheit, ja eine Lücke zurückbleibe, welche auszufüllen gerade der Speculation obliegt; denn es ist der Naturforschung als solcher nicht im mindesten anzumuthen, dieser Lücke inne zu werden oder das letzte entscheidende Wort darüber zu sagen.

Zwar wird von jenen Forschern mit überzeugender Kraft aus rein empirischen Gründen auf die Nothwendigkeit hingewiesen, eine sinnvoll ordnende, überhaupt „präformirende" Macht in der Schöpfung anzunehmen; und in dieser allgemeinen Anerkennung eines geistigen Grundes der Dinge sind die Rechte des Idealismus und einer gründlichern Speculation durch sie allerdings gewahrt worden.

Aber nach ihrer Auffassung bleibt jener Weltplan ein blos idealer, „hyperphysischer". Die Frage, wie er zugleich nun doch wirksamer Grund alles Realen und namentlich Physischen werden könne, ist übersprungen. Statt dessen wird nur im allgemeinen von einem „Eingreifen Gottes" und von den daraus zu erklärenden „Wundern der Schöpfung" geredet.

Und eben dies ist die Lücke, auf welche wir aufmerksam machen mussten, dies zugleich der Punkt, bei dem wir über die Naturforschung als solche, die nur mit dem Gegebenen nach seiner empirischen Beschaffenheit zu thun hat, zur Erforschung der Gründe dieses Gegebenen, zur Speculation, uns erheben müssen.

Ausserdem begegnet uns hier noch jener Dualismus, vor welchem schon Kant uns warnte (§. 184), indem er in der Lehre von der „generischen Präformation" nur den „kleinst-

möglichen Aufwand des Uebernatürlichen" gelten lassen will, um „alles Folgende vom ersten Anfang an der Natur zu überlassen". Kant betont dabei aufs stärkste die Nothwendigkeit, „eine höchste verständige Weltursache" anzunehmen; aber es müsse doch auch „dem Naturmechanismus unter diesem uns unerforschlichen Princip einer Organisation ein unverkennbarer Antheil" zugesprochen werden.*)

Ausserdem ist zu bedenken, dass, solange die bezeichnete Lücke besteht, jener theistische Grundgedanke für die Naturforschung ein gänzlich unfruchtbarer, ein blos beiläufiger oder äusserlicher bleibt. Sie weigert sich, und zwar mit ihrem guten Recht, auf solche „hyperphysische" Hülfsmittel der Erklärung einzugehen, so lange nicht nachgewiesen und begreiflich gemacht worden, wie das „Hyperphysische", Ideale zugleich das einzige Causalitätsgesetz der natürlichen Dinge sei. Dann erst, dann aber auch wirklich, kann der halbsymbolische Ausspruch von Agassiz wörtliche und eigentliche Bedeutung erhalten: „dass in den grossen organischen Gesetzen der Natur die ureignen Gedanken Gottes uns vor Augen treten."

240. Nun stehen wir aber philosophischerseits schon lange nicht mehr auf dem blos Kant'schen Standpunkt. Denn es ist die Hauptleistung der nachkantischen Speculation, den von ihm noch stehen gelassenen letzten Rest eines Dualismus von Physischem und Hyperphysischem, überhaupt den Gegensatz eines blos Göttlichen einerseits und eines blos Natürlichen andrerseits vollständig und principiell aufzuheben, eben weil sich zeigt, dass er blosses Product einer logischen Abstraction, nichts an sich selbst Reales und Objectives sei. Das Göttliche, Providentielle vollzieht sich

*) Kant, Kritik der Urtheilskraft, 2. Aufl. (Berlin 1793.) S. 374—379. Werke nach Rosenkranz, Bd. IV, S. 316—320.

eben nach den Causalitätsgesetzen des natürlichen Geschehens; und umgekehrt: was wir „Naturgesetze" nennen, ist blos der Ausdruck, in dem wir das Allwalten jener stets sich treubleibenden providentiellen Weisheit zusammenfassen; so dass wir die Wirkungen der letztern nicht mehr kümmerlich und vereinzelt zwischen dem Walten einer vermeintlichen Naturnothwendigkeit aufzusuchen nöthig haben. Denn sie erweist sich vielmehr in allen Fällen, wo der oberflächliche Blick Zufall sieht oder blinde Naturwirkung, bei tieferem Eindringen gerade thatsächlich als das einzige bleibend und universal Wirksame in den Dingen, sowol in denen, die wir natürliche nennen, als in der Welt des Geistes und der Geschichte.

241. Jene schöpferisch-erhaltende Intelligenz daher, sollen wir ihr Verhältniss zur Welt nach den Wirkungen uns deuten, wie sie in der universalen Weltthatsache vor uns liegen, kann nicht blos ausser der Welt oder ihr gegenüber in einem idealen „Jenseits" verharrend gedacht werden, sondern sie muss gerade mit ihren vorbildlichen Gedanken als innerlich treibendes und ausgestaltendes Princip in den Dingen selbst wirksam sein.

Kein organisch Sichentwickelndes daher (denn nur von solchem reden wir hier zunächst), in welchem nicht ein Ideales, Vorbildliches als innen treibender Lebenskeim wirksam wäre. Aber auch umgekehrt dürfen wir schliessen, dass jedes Urbildliche aus eigener, von Gott her präformirter Kraft*) sich verwirklichen werde, sobald die vorbedingenden Mittel seiner Verwirklichung ihm gegeben sind.

242. In Summa: was eine abstracte theologische Auffassung, deren Angewöhnungen auch ein Agassiz nicht

*) So drücken wir uns mit Absicht aus. Wenn in dieser doppelten Bestimmung der oberflächlichen Betrachtung ein „Widerspruch" vorzuliegen schiene, so verweisen wir dieselbe auf längst gegebene metaphysische Erörterungen darüber, deren wiederholte Ausführung nicht hierher gehört.

völlig sich entziehen konnte, unter dem Begriff einer „Schöpfung“ und einer „Erhaltung“ der Welt versteht, was sie als zwei verschiedene Begriffe behandelt, die sie sogar einander gegenüberzustellen liebt, wodurch eigentlich jeder von ihnen zu einem leeren und wirklichkeitslosen Gedanken herabsinkt (wie solches bei anderer Gelegenheit gezeigt worden): eben dies erblicken wir thatsächlich in der innerlich fortschreitenden Geschichte der Schöpfung vereinigt. Die „welterschaffende“, wie „welterhaltende“ Weisheit ist nicht mehr ein blos postulirter, dem „Glauben“ zu überlassender Gedanke; denn wir sehen ihre Allmacht in den gewaltigsten Wirkungen vor uns, die eben das „Weltganze“ bedeuten. Auch stehen beide nicht mehr im Gegensatze zueinander, sondern ihr Wirken ist eines: schaffend, indem sie aus dem Niedern das neue Höhere hervorruft, erhaltend, indem sie die vorhergehende Stufe organischer Bildungen zur Grundlage (zum „Mittel“) einer höhern Gestalt verwendet.

243. Diese immer reicher ausgestaltende und dadurch fortschreitende Schöpfungsthätigkeit werden wir jedoch nicht blos in der Geschichte der organischen Welt anzuerkennen haben. Vielmehr nöthigt uns die allgemeine Analogie, sie noch weiter zurückzuverlegen in die Welt der physikalischen und chemischen Verhältnisse. Denn auch bei diesen, obgleich sie in der gegenwärtigen Schöpfungsperiode (der Erde) als unveränderlich fixirte vor uns stehen, scheint sich in der frühesten Urzeit der Erde eine Genesis, ein geschichtliches Gewordensein annehmen zu lassen.

Es wäre nämlich an sich schon der unberechtigtste naturalistische Aberglaube, von dieser untersten Sphäre der Natur den Begriff progressiver Umbildung und einer fortschreitenden Vervollkommnung schlechthin auszuschliessen, während doch in den höhern Gebieten der Schöpfung, in der organischen Welt und in der Menschengeschichte, ein solches Fortschreiten deutlich genug uns vor Augen liegt,

während andrerseits gewisse kosmische Erscheinungen im Weltgebäude auf die Vermuthung führen müssen, dass die fortschreitende Vervollkommnung des Universum noch immer im allergrössten Maasstabe fortdauere, stets neue Welten und Weltsysteme bildend.

Wäre daher an sich schon die Annahme im höchsten Grad unwahrscheinlich, dass die Grundstoffe der unorganischen Natur, die chemischen Elemente, in ihrer gegenwärtigen Anzahl und Beschaffenheit, durchaus ungeworden und unveränderlich seit Ewigkeit existirt hätten, wodurch sie zu ebenso viel Absolutheiten erhoben würden: so erscheint dieser Gedanke sogar als ungereimt und widersprechend, wenn man die innere Natur dieser Verhältnisse tiefer erwägt.

Das grosse Gesetz der chemischen Proportionen und Aequivalente, durch welches in der gegenwärtigen Natur allein es möglich wird, dass dieselben Gattungen und Arten chemischer Stoffe constant dieselben bleiben, indem sie unter dem veränderlichen Einfluss von Licht, Wärme und Elektricität aus allen Mischungen und Entmischungen immer wieder in ihre ursprüngliche Identität sich herstellen; — dies Gesetz trägt durchaus nicht das Gepräge, weder einer Entstehung aus „blindem Zufall", noch einer absoluten, uranfänglichen, jedes Andersseinkönnen ausschliessenden Nothwendigkeit.

Seinem innern Grunde nach beruht es auf einem genau gegliederten System arithmetischer Verhältnisse, also auf Berechnung und Zahlencombination, welche ebendamit auch auf unbestimmmbare Weise anders gedacht werden könnte, gerade aus diesem Grunde aber auf Absicht und Auswahl deutet, oder was zugleich damit verbunden wäre: auf eine allmähliche Herausbildung der zweckmässigsten und vollkommensten Verhältnisse auch in diesem Theile der Schöpfung.

244. „Sie deutet darauf hin", sagen wir mit Bedacht,

indem wir zu keiner stärker ausgedrückten Behauptung wissenschaftlich berechtigt sind. Denn was im gegenwärtigen Fall der Schluss der Analogie allein zu begründen vermag, ist die Nothwendigkeit, auch jenen jetzt unveränderlich waltenden Gesetzen chemischer Stoffmischung als höchsten Grund eine wählende Intelligenz, eine mit höchster Weisheit präformirende Weltursache unterzulegen. Ob dieselbe auch dabei eine Geschichte durchschritten, ob sie zuerst auch andere Combinationen versucht und in einer längst vergangenen Urzeit mit ihnen gewirkt habe: zu dieser Annahme liegt allerdings kein zwingender Grund vor; sie behält den Werth einer an sich ungewissen Vermuthung, welche sich nur dadurch rechtfertigen lässt, dass wir in allen übrigen Gebieten der Schöpfung deutliche Spuren jener schöpferischen Thätigkeit erblicken, die keineswegs in einer unveränderlich fertigen Weltordnung „sich zur Ruhe gesetzt hat", sondern rastlos und mit immer höhern Machterweisungen aus dem an sich schon nach seiner Art Vollkommnen ein noch Vollkommneres, Weisheits- und Gnadenvolleres hervorzurufen weiss.

Denn auch die Zeichen solcher höhern, „ethischen" Absichten in den Vorgängen der Schöpfung sind nicht zu übersehen. Mit der steigenden Vollkommenheit des Geschöpfs wächst factisch auch in gleichem Grade sein Vermögen innern Genusses, seine Beseligungsfähigkeit; und eben darin ist der letzte, wahrhaft vollgenügende und sich selbst erklärende „Zweck" jener fortschreitenden Schöpfungsarbeit gefunden. Wir könnten dies erhabene, tief providentielle Verhältniss zwischen (relativer) Vollkommenheit und Genuss- (Beseligungs-) Fähigkeit, nach menschlicher Ausdrucksweise, sogar in eine Art mathematischer Gleichung zusammenfassen und als allgemeines Weltgesetz es also aussprechen:

Mit der gesteigerten Vollkommenheit der Geschöpfe steigert sich auch in gleichem Verhältniss die Summe des ihnen

beschiedenen Wohlgefühls; mit der Tiefe ihres Bewusstseins daher auch die Weite ihres Blicks für den Sinn und die Bedeutung der Schöpfung, in deren Betrachtung sie ihre reinste und dauerndste Freude finden, und mit deren Vollkommenheit durch ihr Gefühl und durch ihren Willen sich in Einstimmung zu setzen, die tiefste Quelle ihrer eignen Glückseligkeit wird.

245. Der Weg der Schöpfung scheint daher nicht sowol, wie Schelling einmal sagt, vom allgemeinen ins besondere, vom „weiten ins enge“ zu gehen, als vom äussern ins innere, von der Bewusstlosigkeit der Natur durch alle Stufen dunklern oder lebendigern Empfindens in den Selbstgenuss der Bewusstheit, auf deren Gipfel (in der vollendeten Menschlichkeit) der Genuss eigner Vollkommenheit zugleich ihres tiefsten Grundes und ihrer eigentlichen Quelle gewiss wird. Dies bewusste Zurückwenden des Menschen zu seinem Ursprung ist es eben, was wir „Religion“ nennen.

Erst in einem solchen, der Bewusstheit und darin der „Religion“ fähigen Geist hätte der göttliche Schöpfungswille die rechte Stätte gefunden, um die „Absicht“ seiner gesammten Schöpfung theils zu enthüllen, theils zu erreichen. Und auch im Verfolge der weitern Untersuchungen wird sich zeigen, wie nach dem Abschluss der sichtbaren Schöpfung durch eine Geisterwelt, innerhalb der letztern, nicht mehr durch äusserlich unterscheidbare Gestalten, sondern in der Innerlichkeit und Unsichtbarkeit ihres Bewusstseins, eine neue Reihe von Schöpfungsthaten und Zwecksteigerungen beginne, in denen erst der Gesammtzweck des Vorhergehenden, auch da, wo es im einzelnen und für sich selber dunkel bleibt, seine Deutung erhalten kann. Allein von der Höhe und Vollendung eines reichgegliederten Geisteswerkes herab — und die Schöpfung ist ein solches in allereminentestem Sinn — kann auch auf die untergeordneten Theile desselben das rechte Licht des Verständnisses fallen.

246. Durch die letzte Betrachtung hat auch der Begriff der „Präformation", der uns so lange und von so verschiedenen Seiten beschäftigte, erst seine höchste Bestätigung und eigentliche Verständlichkeit erhalten.

Wir sahen ein: Nur unter Voraussetzung eines durch absolute Intelligenz entworfenen Vorbildes wird überhaupt die Möglichkeit eines so vernunftvoll gegliederten Weltganzen denkbar. Seinen Ursprung aus blossem Zufall oder aus einer blindwirkenden Nothwendigkeit abzuleiten, bleibt eine Annahme von so grosser, so unverhältnissmässiger „Unwahrscheinlichkeit", dass sie einer logischen Ungereimtheit völlig gleichzuachten ist.

Ferner erkannten wir: dass jener Weltplan ein nicht blos allgemeiner, sozusagen in unbestimmten Umrissen entworfener sein könne, sondern bei der tiefen und bewundernswürdigen Folgerichtigkeit, welche wir thatsächlich im ganzen wie im besondern der Schöpfung antreffen, wo das Ganze für das Besondere, das Besondere für das Ganze mit vollkommenster wechselseitiger Anpassung hineinberechnet ist, muss er sich gerade auf die genaueste Ausgestaltung des Besondern erstrecken. Dies erzeugte für uns den Begriff der „Präformation"; im allgemeinen aber machte es den Gedanken begreiflich, wie eine „göttliche Vorsehung" als innerlich wirksame, damit zugleich das Gleichgewicht der Kräfte und Weltwesen unablässig erhaltende Macht, dem Weltganzen gegenwärtig, aufs eigentlichste ihm immanent sein könne.

247. Damit mussten wir zugleich die blos anthropomorphistische Vorstellung ablehnen, indem sie völlig unberechtigt die Natur und die Schranken menschlichen Denkens (welches erweislich ein blosses Nach-Denken ist) auf das ursprüngliche und göttliche Denken überträgt: dass jene präformirten Gedankenbilder der Dinge zur realen Welt und Wirklichkeit in einem lediglich idealen (jenseitigen) Verhältniss stehen; dass es noch eines unbestimmt wie? zu

denkenden „Stoffes", einer „Materie" bedürfe, an der oder durch welche sie die sonst ihnen fehlende Realität erst gewinnen können.

All dergleichen dualistische Vorstellungsweisen mussten jedoch gänzlich aufgegeben werden, weil sie ebenso wenig aus speculativen Gründen zu rechtfertigen sind, als sie durch Gründe der Erfahrung im geringsten unterstützt werden. Denn diese, die Welterfahrung, lässt nirgends die geringste Spur uns entdecken, oder einen übriggebliebenen Rest uns finden einer solchen, der Idealität entfremdeten, chaotisch gebliebenen blossen Stofflichkeit. Alles Reale bis ins Kleinste und Unscheinbarste herab trägt den Charakter jener Idealität, des Präformirt- und Eingeordnetseins des Einzelnen in die Weltordnung des Ganzen. Das ideal Präformirte erweist sich als das eigentlich und einzig Wirksame, als der innerlich gestaltende Wesenskeim in allen Dingen, die nur durch seine, von innenher treibende Wirkung der zeitlichen Erscheinung nach werden können, was sie schon präformirter Weise ewig sind.

248. Soweit mit dem Begriff der Präformation völlig im klaren, fügte hier sich uns an die auch für jenen Begriff bedeutungsvolle Thatsache einer „Geschichte" der Schöpfung, eines Fortschreitens derselben durch zeitlich voneinander geschiedene, aber immer höhere und vollkommnere Gebilde darbietende Schöpfungsstadien. Diese Reihe der Schöpfungen liess uns einerseits ahnen, gerade wegen der Spuren, welche darin auf gewisse gemeinsame Grundtypen der Organisation und auf allgemeine Analogien derselben hindeuten, dass durch sie alle ein höchster gemeinsamer Weltplan, ein einziger grosser Schöpfungsrathschluss hindurchwalte, dessen innerer Zusammenhang und dessen consequente Verwirklichung durch die Dauer unermessener, fast jeder Berechnung sich entziehender Weltzeiten sich erstreckt. Und erst hier legte sich ahnungsvoll uns nahe, was der metaphysische Begriff einer Ewigkeit und Uner-

messbarkeit Gottes zu bedeuten habe, welche nicht lediglich in quantitativem Sinn ein zeitlich und räumlich Unendliches umspannt, sondern den überschwenglichsten Reichthum schöpferischer Gedanken und segensvoller Fügungen in sich beherbergt.

Andrerseits aber wurde bei genauerer Betrachtung jener verschiedenen Schöpfungsstadien die Annahme zur Gewissheit erhoben: dass ihre Stufenfolge nicht das Product einer zufällig eingetretenen Umbildung des Niedern ins Höhere und Vollkommnere sein könne, sondern das Werk einer vorausbedachten Anordnung („Präformation"), welche das Niedere zum Verwirklichungsmittel (Stoffe) eines neuen, aus dem Vorhergehenden unerklärbaren Schöpfungsstadiums macht.

249. Und zwar gilt letzteres in doppelter Hinsicht: Dass über der unorganischen Welt eine Welt organischer Wesen sich erhebe, ist aus blos physikalischen Bedingungen, aus den Gesetzen der unorganischen Chemie schlechthin nicht zu erklären. Die organische Welt ist ein neuer Schöpfungsanfang; eine specifisch andere und neue Reihe präformirter Wesenskeime und damit zusammenhängender genau gegliederter Wesensverhältnisse und innerer Zustände (Empfindung für anderes, Wohl- oder Wehgefühl, Trieb) gelangt zuerst damit zur Verwirklichung.

Aber auch innerhalb der organischen Welt wiederholt sich das gleiche Gesetz innerer Steigerung, und immer neue, aus dem Vorhergehenden unerklärbare Schöpfungstypen stellen sich dem vergleichenden Blick des Forschers dar, sodass es kaum eine blosse Gleichnissrede ist, sondern die allein zutreffende Bezeichnung, wenn man behauptet: dass die erfinderische Gestaltungskraft („Phantasie") des Schöpfergeistes in den spätern Schöpfungsstadien nur dieselben Grundtypen („Bauplane") der Organisation, aber in immer neuen und vollendetern Umgestaltungen darzustellen weiss. Unwiderlegliche Belege zu dieser Auffassung hat nicht eine

willkürlich spielende naturphilosophische Betrachtung, sondern die nüchterne empirische Forschung eines Cuvier, Agassiz, R. Owen, von Bär, Rud. und Andreas Wagner u. A. im vorigen uns dargeboten, sodass wir dadurch genöthigt werden, über die blos materielle Ansicht zur idealistischen uns aufzuschwingen.

Der Mensch endlich, der höchste und vollkommenste der epitellurischen Organismen, erscheint am spätesten (denn dies Ergebniss, mag man auch die ersten Spuren des Menschen weit höher, als früher angenommen wurde, sogar bis in die Diluvialperiode zurückdatiren, bleibt unter allen Umständen fest bestehen); und so scheint er der Schlusspunkt zu sein der gesammten organischen Schöpfung und damit zugleich der ganzen äussern Natur.

250. Hier nun liegt nicht die geringste Nöthigung vor, weder eine metaphysische, noch eine empirische, um anzunehmen: dass jene präformirten Wesenskeime für die verschiedenen, hintereinander auftretenden Schöpfungsstadien, schon als ein- für allemal fertige, seit dem Anfang aller Dinge präexistirt hätten, dass sie somit durch einen einmaligen, schlechthin vollendeten Schöpfungsact vollständig hervorgebracht worden wären, dessen unabänderlich vorausbestimmte Wirkungen sich in der nachherigen Geschichte der Schöpfung nur abzuwickeln hätten mit unausweichlicher Nothwendigkeit. Sie hätten dann, jeder an seinem Theil, einen unvordenklichen Zeitraum in nutzloser Verborgenheit zu durchharren gehabt, bis auch an sie die Reihe gekommen, in die Sichtbarkeit einzutreten, in der eigentlich nichts Neues, innerlich Schöpferisches sich ereignet, sondern lediglich eine Reihenfolge genau vorausbestimmter Ursachen und Wirkungen sich hintereinander herschiebt.

Wir können indess über diese ganze abstract deterministische Betrachtungsweise gar leicht zur Tagesordnung übergehen; denn sie ist nachgewiesenermaassen nur das Pro-

duct einer unausgebildeten, von ungeläuterten Vorstellungen strotzenden Metaphysik und findet in der Weltthatsache nicht den geringsten Anhaltspunkt.

Denn näher erwogen, wirft sie uns in die längst widerlegte, zugleich durchaus erfahrungswidrige Grundvorstellung zurück von einer mechanischen, durch äusserlich nothwendige Verkettung von Ursachen und Wirkungen herbeigeführten Abwickelung des Weltganzen. „Erfahrungswidrig" aber nennen wir sie aus dem Grunde, weil bei jedem eigentlichen Geschehen, bei jeder wahrhaften Veränderung in einem für sich bestehenden Weltwesen übereinstimmend sich zeigt, dass sie niemals lediglich auf äusserer Einwirkung, auf blossem „Eindruck" beruhen, sondern zugleich aus einer von innenher stammenden Gegenwirkung des Wesens hervorgehen, mit der es jeglichen Eindruck eigenthümlich beantwortet, wodurch jeder blos einseitige Causalnexus überhaupt aufgehoben ist und wir in allen Veränderungen das gemischte Product von Wirkung und Gegenwirkung, überhaupt einen äussern und innern Factor anzuerkennen haben.

251. Diese einfache Betrachtung weist jede blos deterministische Auffassung des Verhältnisses zwischen Princip und Principiat (zwischen „Schöpfer" und „Geschöpf") völlig zurück. Wir werden nämlich in jenem Element der Selbstständigkeit und Gegenwirkung, welches jedem Weltwesen eingeboren ist, zugleich die Möglichkeit eines Auchandersseinkönnens, eines Unberechenbaren und Unvorhergesehenen anerkennen müssen, wodurch der stetige und streng gesetzmässige Ablauf von Ursachen und Wirkungen unterbrochen oder wenigstens von dem eigentlich vorgeschriebenen Erfolg abgelenkt werden kann.

Dies universale Element der Selbständigkeit in jedem Realwesen tritt nun innerhalb des Menschenwesens und seiner Geschichte in voller Kraft und unverkennbarer Ent-

schiedenheit hervor. Wir nennen es hier Vermögen der Selbstbestimmung, der Freiheit; und in der Menschengeschichte zeigt es sich als der stete wirksam mitbestimmende Factor, indem es demjenigen, was da „sein soll", d. h. dem Begriffsmässigen, was das göttliche Gesetz vorgeschrieben hätte, ein Ableitendes und Irreführendes beimischt.

Aber auch in der organischen Welt können wir, freilich auf einer viel niedrigern Stufe und mit ungleich beschränktern Wirkungen, ein solches Element des Irrationalen, den Grundtypus der Bildungen Durchbrechenden entdecken; und es erschien uns gerade als das Verdienst von Darwin, auf die Grösse der Variabilität aufmerksam gemacht zu haben, mit welchem sich jenes Element in den Spielarten der Pflanzen- und der Thierbildung geltend macht. Seine Spuren noch weiter herab zu verfolgen bis in die Verhältnisse der unorganischen Natur, würde unberechtigt und problematisch erscheinen; doch dürfen wir vielleicht daran erinnern, dass die neuere Astronomie bei Beobachtung und Berechnung der kosmischen Bewegungen auf Spuren gestossen ist, welche eine verhältnissmässige Irrationalität in den Umlaufszeiten der Weltkörper verrathen, die nur durch sehr zusammengesetzte und weit ausgreifende Compensation dieser „Störungen" für das Ganze unschädlich gemacht werden können.

So sind wir berechtigt, ja genöthigt, in der Geschichte der Schöpfung ein zwiefach Wirksames anzuerkennen, ein centralisirendes und decentralisirendes, in höherer Form: ein organisirendes und desorganisirendes, nach seiner höchsten geistigen Erscheinung: ein seinsollendes und nichtseinsollendes.

252. Diese unbestreitbare universale Weltthatsache macht nun jeden Begriff einer ein für allemal fertigen Prädetermination, welche im Weltverlaufe sich nur abzuwickeln

hätte mit unwiderstehlicher Nothwendigkeit, zu einem durchaus ungenügenden, ja mit innerm Widerspruch behafteten Gedanken. Nirgends, weder in der Natur, noch in der Geschichte, findet sich ein eigentliches Beispiel, ein entscheidender Beleg, der diese Auffassung bestätigte; alles vielmehr legt einen stillschweigenden Protest dagegen ein. Denn überall, bis auf die Causalverkettung der Naturerscheinungen herab, zeigt sich das gemischte Ergebniss von allgemeinen Gesetzen und von selbständigen Kraftwirkungen innerhalb derselben, welche die starre Regelmässigkeit der erstern unaufhörlich durchbrechen und ihren Erfolg neugestalten.

Mag man daher entweder in theistischem Sinne jenes absolut determinirende Weltgesetz auf eine höchste Intelligenz zurückführen, oder in naturalistischer Weise es selbst für das Absolute, nicht weiter Erklärbare halten: im wesentlichen wird dadurch nichts geändert an der falschen Grundauffassung des Ganzen. Denn dort wie hier bleibt das eigentlich Charakteristische in allem Weltverlaufe ebenso unbeachtet wie unerklärt.

Doppelt inconsequent erscheint aber diese einseitig deterministische Auffassung, wenn man im übrigen zu theistischen Principien sich bekennt. Aufs Eigentlichste ist zu sagen, dass diese nicht zu ihrem Rechte kommen, ja wie ein todtliegender Schatz unbenutzt bleiben, wenn man nun doch wieder jene schöpferische Intelligenz mit dem opus operatum eines seit Ewigkeit unveränderlich abgeschlossenen Weltgesetzes der geschaffenen Welt gegenüberstellt, statt dieselbe, wie die Geschichte der Schöpfung den unverkennbaren Fingerzeig gibt, als allgegenwärtig erhaltende Vorsehung in ihr selbst gegenwärtig und „providentiell“ wirksam zu denken.

253. So ist schon aus empirischen Gründen ungleich wahrscheinlicher (warum wir nämlich mit diesen Prämissen lediglich auf „Wahrscheinlichkeitsschlüsse“

Anspruch machen können, ist bereits mehrfach gezeigt worden), ungleich wahrscheinlicher ist die entgegengesetzte Auffassung einer ununterbrochen fortdauernden Schöpfungs- und Erhaltungsthätigkeit des Schöpfergeistes in seiner Welt; wodurch nun nicht allein der gleichfalls unberechtigte Gegensatz zwischen „Weltschöpfung" und „Welterhaltung" aufgehoben wird, sondern weit mehr noch die Begriffe göttlicher „Allgegenwart" und „Vorsehung" erst zu voller Wahrheit und Begreiflichkeit erhoben werden können, die nur höchst gezwungen und ungenügend mit der Behauptung einer unveränderlich vorbestimmten Determination ausgeglichen zu werden vermögen.

Was wir daher seiner empirischen Erscheinung nach „Natur" nennen, und wo wir innerhalb derselben ein Fortschreiten, eine Entwickelung anzuerkennen genöthigt sind, dasselbe müssen wir seinem innern Grunde nach, nicht blos allegorisch, sondern mit seinem allein zutreffenden begriffsmässigen Ausdruck, als eine Reihe göttlicher Schöpfungs-, zugleich Erhaltungsthaten bezeichnen, welche mit nie rastenden Weisheits- und Gnadenwirkungen zu allen Zeiten und in allen Theilen des Universums aus dem Niedern das Vollkommnere neuschaffend hervorrufen.

Das wahrhaft oder in letzter (erster) Instanz „Präexirende" ist daher lediglich der in der endlichen Schöpfung innerlich gegenwärtige und wirksame Schöpfergeist, dessen Dasein sich mit lebendigster Ueberführung uns aufdrängt, indem wir in jener seine allgegenwärtigen Wirkungen vor uns sehen.

(Kaum brauchen wir wol vor der Misdeutung zu warnen, diesen Schöpfungs- und Steigerungsvorgang als einen „theogonischen Process" sich auszudeuten, überhaupt ein eignes Werden und Sichvervollkommnen des göttlichen Wesens mittels der Welt darin zu erblicken. Im Gegentheil: wenn wir an gegenwärtiger Stelle den Begriff der Immanenz des göttlichen Wirkens im Universum betonen,

so ist schon wiederholt erinnert worden, dass dies nur die eine Seite der hier nothwendigen Betrachtung sei. Dieser Begriff der „Immanenz" eines göttlichen Wirkens, richtig erwogen und in seinen eignen Bedingungen vollständig erkannt, führt vielmehr mit Nothwendigkeit zum ergänzenden Begriff der „Transscendenz" des göttlichen Wesens als eines seit Ewigkeit allbewussten und selbstbewussten Geistes hinauf. Im übrigen bedarf diese Gedankenwendung an gegenwärtiger Stelle keiner Rechtfertigung mehr, da sie vom Verfasser anderswo ausreichend begründet und auch von andern philosophischen Forschern als das einzig lösende letzte Wort des Welträthsels längst anerkannt ist.)

254. Gleicherweise sind wir auf den Grund der nämlichen Weltthatsache anzunehmen berechtigt, dass ein einziger gemeinsamer Weltplan durch die ganze Reihe jener aufeinanderfolgenden Stadien der Schöpfung sich hindurchziehe, ebenso dass ein gemeinsames höchstes Ziel in ihnen erreicht werden solle, welches ohne Zweifel auch irgendwo (auf dem tellurischen Standpunkt im Menschengeist und in der Menschengeschichte) deutlich erkennbar hervortreten und als wahrhaft Gotteswürdiges durch sich selbst sich kennbar machen müsse.

Gerade hier jedoch, bei Betrachtung des Menschendaseins und der Menschengeschichte in ihrem blos irdischen Verlauf, begegnen wir neuen, eigenthümlichen Räthseln und noch unaufgehellten Zweifelsfragen; und hier vor allem gilt es, sich in der unerschütterlichen Ueberzeugung des Theismus zu befestigen: dass wie in den andern Naturgebieten, so auch in dieser Sphäre nur das absolut Zweckmässige sich verwirklichen könne. Denn, so paradox es auch lauten möge, bei tieferer Erwägung können wir uns nicht verbergen, dass die Natur im grossen und ganzen, die Geschichte der Erdbildung in ihren Hauptzügen, so lückenhaft ihre Erkenntniss im einzelnen jetzt auch noch sein möge, dennoch weit verständlicher, weit weniger räth-

selhaft erscheine, als die Geschichte des Menschengeistes, sofern wir seinen irdischen Verlauf für sich selbst beurtheilen und diesen als ein in sich abgeschlossenes, seinen Zweck in sich selbst besitzendes Ganze zu erforschen suchen.

255. Denn gerade so betrachtet bleibt der Mensch sich selber ein schwer enthüllbares Räthsel. Sein Eintritt ins Leben, wie sein Austritt ist in doppeltes Dunkel gehüllt. Er weiss nicht, woher er kam, wohin er geht, und auch sein dazwischenliegendes Dasein, das Sinnenleben mit seinen Genüssen und Schmerzen, mit seinem Thun und Erleiden, bietet so wenig Vollgenügendes und zum Abschluss Gereiftes, ist so durch und durch fragmentarisch, dass es kaum der Mühe werth erscheint, es um sein selbst willen über sich zu nehmen. „Alles unter der Sonne ist eitel und gebrechlich" — ein Bekenntniss, dessen tiefgreifende Klage durch die Poesie, wie durch die Forschung aller Jahrhunderte hindurchtönt!

Dennoch gewinnt ebenderselbe Mensch gerade aus solchen, über jegliches Irdische hinausgreifenden Betrachtungen eine stillgewisse Zuversicht, dass er nicht einem vorsehungslosen Zufall hingeworfen sei, dass sein Wesen eine ewige Bedeutung habe über alle Sinnenerscheinung hinaus. Wir haben im Vorhergehenden ausgiebig die psychischen Thatsachen untersucht, welche sich nur aus jener ursprünglichen Ueberzeugung des Menschen, aus jenem „Naturglauben" an seine innere Ewigkeit erklären lassen.

Die wissenschaftliche Rechtfertigung dieses Glaubens concentrirte sich aber, wie wir gleichfalls erkannten, im Begriff der „Präformation". Dieser fiel uns jedoch zusammen mit dem Begriff einer actuellen, in jedem Theile der Schöpfung allgegenwärtig wirksamen „Vorsehung".

Wir haben eine solche innerhalb der Natur, in der

Geschichte der Erdbildung, nachweisen zu können geglaubt; wir bedürfen ihrer um so stärker bei der Frage, welcher wir jetzt uns zuwenden: in welcher allein verständlichen Weise auch von einer Vorsehung in der Menschengeschichte, d. h. von einer Präformation des Menschengeistes die Rede sein könne?

Drittes Kapitel.

Die allgemeine Weltstellung des Menschengeschlechts und die Bedeutung des Individualgeistes.

256. Nur durch grosse Umwege, wie es zunächst scheinen könnte, haben wir uns den Erwägungen angenähert, welche die Ueberschrift dieses Kapitels bezeichnet und in die sich doch ohne Zweifel die Hauptaufgabe des ganzen Werks zusammendrängt. Warum nun dieser Umweg? Wozu die langen Vorbetrachtungen, die uns sogar durch eine „Geschichte der Erdbildung" hindurchgeführt haben?

Nicht ohne das Gefühl innerer Nöthigung ist dies geschehen, und wir hoffen die Früchte dieser Vorberathung gerade jetzt verwerthen zu können.

Ueberzeugt, wie wir von Anfang an waren, dass der „Mensch" nur in der Reihe aller übrigen Naturerscheinungen vollständig zu begreifen sei, mit welchen er nur Ein Weltganzes bildet und deren allgemeine Gesetze unverkennbar in ihm noch fortwirken, wollten wir auch bei jenen dunkelsten Fragen seines Ursprungs und seiner ewigen Bestimmung vor allen Dingen der allgemeinen Analogien uns versichern,

welche die Geschichte der Erdbildung uns darbietet, und ihrer, als sicher leitender Führer uns bedienen, um die Geschichte und Bedeutung des höchsten Erdwesens uns zu enträthseln.

So gilt es zunächst, die factischeu Ergebnisse alles Vorhergehenden nach ihren innern Folgen für das Wesen des Menschen noch bestimmter ins Auge zu fassen und danach ohne Willkür und Ueberhebung, aber auch ohne falsche Unterschätzung, thatsächlich zu bestimmen, welche Weltstellung im allgemeinen Zusammenhang der Dinge dem Menschen, dem Menschengeschlecht zugetheilt sei.

257. Das erste Hervortreten des Menschen auf der Erde ergab sich uns als „neuer Schöpfungsanfang"; denn er erscheint weder als die nothwendige Folge gewisser ewig und ununterbrochen fortwirkender (kosmischer) Naturkräfte, noch als das gesetzliche Product gewisser physikalischer Wirkungen, noch auch endlich hätte sich innerhalb der organischen Welt aus irgendeiner allgemeinen Analogie nur annähernd die Vermuthung begründen lassen, dass gerade ein solches Wesen, wie der *Mensch*, den Schlusstein des Ganzen bilden müsse. Vielmehr tritt er als ein schlechthin Neues, Unvorhergesehenes wie Unerwartetes, zu den übrigen Gebilden der sichtbaren Schöpfung.

Aber der Mensch theilt nur dies Merkmal neuen, unerwarteten Eintretens mit den ihm vorausgehenden Weltwesen. Gleichwie die organische Welt im allgemeinen, ebenso wie ihre Theilung in ein reichgegliedertes Pflanzen- und Thierleben durchaus sich nicht erklären lassen aus den Gesetzen und Wirkungen blos unorganischer Kräfte; so wenig dann abermals die verschiedenen Entwickelungsperioden, welche die Organismen der Pflanzen und Thiere während der Erdbildung durchschritten haben, auf nothwendige Naturprocesse zurückzuführen sind, welche stets und überall, wo sie wirken, auf den unüberschreitbaren Umkreis von Wiederholungen

eingeschränkt bleiben, sondern wenn wir genöthigt sind, in der Geschichte der organischen Bildungen ein planvoll abgestuftes Fortschreiten anzunehmen, in welchem sich bestimmte, streng abgeschlossene Wesensstufen unterscheiden lassen: so gilt ganz dasselbe auch vom ersten Erscheinen des Menschen. Er bildet eine neue Welt; und wie tief die Bedeutung des Menschenwesens herabzudrücken der heutige Naturalismus auch beflissen ist, das Zugeständniss darf er ihm nicht versagen, dass er unter allen Organismen der vollkommenste, unter allen Thieren das reichbegabteste sei.

258. Aber an ein noch Bedeutungsvolleres müssen wir erinnern. Er ist nicht blos ein hochstehendes organisches und seelisches Wesen, sondern in noch anderm Sinn beginnt mit ihm eine neue Welt, ein noch nicht Dagewesenes. Was in des Menschen Bewusstsein und durch seine Geistesthaten zur Erscheinung kommt, ist ebenso unerklärlich aus blos organischen Kräften und Bedingungen, ebenso wenig aus dem blos sinnlichen Empfindungsleben einer Seele abzuleiten, wie diese Wesensstufen ihrerseits unerklärlich blieben vom Standpunkt der unorganischen Natur.

Dass jedoch in Betreff des Menschen dies wirklich sich so verhalte, dass in ihm ein der Natur und dem blos seelischen Triebleben durchaus Jenseitiges zum Durchbruch komme: den thatsächlichen Beweis dieser entscheidenden Wahrheit hat eine erschöpfende Wissenschaft vom Menschen zu übernehmen. An gegenwärtiger Stelle darf solcher Beweis indess vorausgesetzt werden, indem diese Behauptung ein Mindestes dessen ist, was die beiden Hauptwerke des Verfassers, seine „Anthropologie“ und „Psychologie“, bewiesen zu haben den Anspruch machen.

Für den gegenwärtigen Zusammenhang genügt vollständig daran zu erinnern, dass wir den Menschen als geschichtebildendes Wesen erkannten, während die Natur, selbst in ihren höchsten Erscheinungen, denen des

Lebens und der seelischen Instinctwirkungen, nachweislich an den Kreislauf der Unveränderlichkeit gebunden ist.

Kaum endlich brauchen wir noch einmal hervorzuheben, dass diese Betrachtungen keineswegs blos auf den Rang von Hypothesen oder ungewissen Vermuthungen Anspruch haben. Wir stehen mit ihnen auf dem festen Boden universaler Thatsachen, gegen welche keine einzige sichere Erfahrungsinstanz aufzubringen ist.

259. Haben wir nun ausserdem noch als durchgreifendes Gesetz der Erdbildung bemerken müssen, dass, im grossen und ganzen wenigstens, die niedern, elementaren Organismen den frühern, die entwickeltern, höherstehenden Organisationen den spätern Erdperioden angehören: so scheint sich von hieraus die weitere geologische Thatsache leicht und sicher zu erklären, dass der Mensch als das späteste der Erdgeschöpfe gefunden wird. Es wird geologisch nur bestätigt, was die psychische und die weltgeschichtliche Erscheinung des Menschen ohnehin zur Nothwendigkeit macht: wir müssten den Menschen, als das späteste, aber zugleich vollkommenste Erdwesen, eben damit auch als den Gipfel und „Zweck" der ganzen Erdbildung betrachten. Mit ihm wäre der äussern Erscheinung nach der Fortschritt der Erdbildung abgeschlossen. Von jetzt an ist dieser Fortschritt in das Innere des Menschen, in die unsichtbare Welt seines Bewusstseins verlegt.

Dieser Gedanke ist nicht neu; denn er hat sich jeder gründlichern Vergleichung der Menschengeschichte dem unveränderlichen Verhalten der Natur gegenüber aufdrängen müssen. Aber in gegenwärtigem Zusammenhange tritt die Frage unter den neuen Gesichtspunkt, ob die Naturbetrachtung für sich allein jene Auffassung bestätige oder von ihr ableite?

Da könnte nun als willkommner Gegengrund erscheinen, dass gewisse erst neuerdings zur Kunde gekommene geologische Thatsachen uns nöthigen, das Alter des Men-

schengeschlechts um einen bedeutenden Zeitraum weiter hinaufzurücken, als es nach frühern Annahmen geschah, welche sich in dem bekannten Axiome vereinigten: „dass es keine fossilen Menschen gebe“.

260. Ist nun dies Axiom infolge neuerer Ermittlungen allerdings höchst zweifelhaft geworden, so wird dennoch auch nach den kühnsten Hypothesen, die man über das Alter des Menschengeschlechts darauf gegründet hat, der Hauptsatz nicht umgestossen, sondern indirect bestätigt: dass der Mensch nur der jüngsten, der gegenwärtigen Erdperiode angehören könne. Denn unbestreitbar konnte er nur in einer geologischen Epoche erscheinen, in welcher die gegenwärtige Beschaffenheit der Atmosphäre und der Erdklimate schon bestand und die Hauptformen des Thier- und Pflanzenreichs nach ihrem gegenwärtigen allgemeinen Charakter sich schon fixirt hatten: kurz, zu einer Zeit, in welcher die Erde selbst zu der gleichbleibenden Mittelhöhe der Temperatur und der atmosphärischen Veränderungen gelangt war, wie sie jetzt noch gefunden wird und wie sie Bedingung bleibt zum Bestehen der gegenwärtig die Erde bewohnenden Organismen.

261. Man erwäge wohl, dass wir damit nichts mehr behaupten, als was aus der Natur der Sache folgt, welcher die neuesten geologischen Erfunde durchaus nicht widersprechen. Man glaubt aus ihnen folgern zu können, dass der Mensch nicht erst in der „jüngsten“ Erdperiode entstanden sei, weil entschieden menschliche Reste schon im Alluvium, ja in den obern tertiären Schichten vorkommen. Sei dies immerhin! Wird aber damit der doppelte Satz umgestossen: zuerst dass der Mensch nach den allgemeinen Bedingungen seiner Existenz nur in Erdverhältnissen ausdauern kann, welche im wesentlichen den gegenwärtigen gleichen, und sodann dass er eben aus diesem Grunde nur den jüngsten Erdwesen beizuzählen sei, gleichviel wie man dieses Alter oder diese Jugend in Zahlen auszudrücken sich

getraue? Und dieser Behauptung widersprechen die neuesten Erfunde keineswegs; sie bestätigen dieselbe vielmehr. Das Bedeutungsvollste derselben finden wir dagegen darin, dass jene ältesten Menschenreste in Europa und in Amerika übereinstimmend auf eine andere Menschenrasse deuten, als wie sie jetzt unter den Bewohnern der beiden Continente gefunden wird, und zwar auf eine niedriger stehende, wie sie gegenwärtig noch am Nordrande der Erde in den Eskimos oder Lappen übrig ist.

Würde diese Thatsache durch weitere Entdeckungen über die ältesten Menschenreste bestätigt, so könnte daraus allerdings das Doppelte geschlossen werden: dass die niedern Menschenrassen als die frühern zu betrachten seien und dass sie in den ältesten Zeiten eine weitere Verbreitung gehabt haben müssen, als sie gegenwärtig haben. Wollte man noch gewagteren Vermuthungen sich überlassen, so könnte man sogar annehmen, dass in der ältesten vorhistorischen Zeit das Menschengeschlecht nur eine Rassenformation, und zwar eine relativ niedrigstehende, dargeboten habe, aus welcher allmählich „unter begünstigenden Umständen", nach Darwin'scher Weise die höhern Rassen sich herausgebildet hätten.

262. Dies wäre aber die letzte Grenze eines Vermuthens, das wenigstens gegen die feststehenden Naturanalogien nicht direct verstiesse.

Dagegen bleibt nach eben diesen Analogien das Doppelte gleich unumstösslich: einestheils, dass der Mensch als geschlossenes Gattungswesen sein eigner Anfang und Ursprung sei, nicht entstanden und nicht erklärbar durch Umbildung aus niedriger stehenden Organismen; andrerseits, dass er der letzten, der gegenwärtigen Erdperiode angehört und dass er in keine frühere zurückreichen kann, weil sein Organismus und seine äussern Lebensbedingungen schlechthin nur dieser Erdperiode angepasst sind. Es ist aber ein ausnahmloses Grundgesetz der Organisation, welches durch

die ganze Natur hindurchreicht, dass die innern Zustände der organischen Wesen den äussern Bedingungen entsprechen und dass eben dieser Parallelismus den sichersten Anhalt bietet, um die innere Natur und die ganze Weltstellung eines organischen Wesens richtig zu deuten.

Wie nun eben die Grundthatsache einer solchen durchgängigen Uebereinstimmung zwischen dem Innern und dem Aeussern es war, was den Begriff einer allumfassenden „Präformation" unerlasslich machte, so durften wir schon im voraus annehmen, dass sie auch dem Menschen, wenngleich keine absolut bevorrechtete, so doch mindestens eine ausgezeichnete Stellung anweisen werde.

Und keine wirklich erwiesene Thatsache der Geologie widerlegt diese Vermuthung; sie bestätigt dieselbe vielmehr im ganzen. Der Mensch darf ohne eitle Selbstüberhebung und thörichten Hochmuth, dergleichen ihm von Naturforschern einer gewissen Richtung vorgeworfen wird, sich für ein vorzugsweise providentielles Wesen halten und ehren, weil er erkennen muss, welcher langen Vorbildung die Erde bedurfte, bis sie fähig wurde, zur geeigneten Stätte eines Geistergeschlechts und geschichtlicher Thaten zu dienen.

263. Wie nun aber erscheint der Mensch auf dieser Erde?

Ueberall, mag er unter dem ethnographischen oder historischen Gesichtspunkt unserer Beobachtung sich bieten, finden wir ihn schon getheilt, ja zersplittert in eine fast unübersehbare Vielheit äusserer und innerer Unterschiede, welche sich im weitern Umfang als Rassen, im besondern als Völkerverschiedenheiten fixirt haben. Sie zeigen den Menschen gleich am Ausgangspunkt seiner Entwickelung viel weniger als Einheit, als „Menschheit", denn als ein sehr vielgestaltiges Naturwesen, mit einem merkwürdigen Spielraum höchst verschiedener Anlagen und entgegengesetzter Bildungsmittel ausgestattet, für deren Weite bei

keiner Thierspecies, die wir kennen, auch nur annähernd Vergleichungspunkte sich darbieten.

Diesem äusserlich Gegensätzlichen entspricht auch das wechselseitige psychische Verhalten der „Naturmenschen" untereinander: ein Umstand, dessen innere Bedeutung man bisher viel zu wenig beachtet zu haben scheint. Trieb der Sonderung bis zur Zwietracht, ja zur Vertilgung, Rassenhass wie Nationalhass, ist der „natürliche" Zustand, in welcher wir dem Menschen überall begegnen, wo noch nicht das Gemeinschaftstiftende geistiger Cultur ihn berührt hat.

264. Wir werden ohne Zweifel Gelegenheit finden, diese räthselhaft scheinende psychische Thatsache ausreichend zu erklären, unbeschadet des höhern Vernunftcharakters des Menschen, ja sogar zu indirecter Bestätigung desselben. (Vgl. §. 276.) Hier gilt es nur vorerst einen eigenthümlichen Grundzug seines natürlich-unmittelbaren Daseins zu constatiren, der ihn wesentlich, wenn auch scheinbar zu seinem Nachtheil, von den Thieren unterscheidet. Denn es ist kein sicheres Beispiel bekannt, dass eine Thierspecies den natürlichen Trieb zur Vertilgung ihresgleichen an den Tag legen sollte. Ganz offenbar können wir nämlich die Vertilgungskämpfe der Männchen gewisser Thiergattungen während der Brunstzeit nicht zu den Beispielen „natürlicher" Feindschaft der Thiere innerhalb derselben Species rechnen. Sie bekunden ganz im Gegentheil die Macht, mit welcher die Einheit der Gattungsseele die einzelnen Thierindividuen beherrscht. Denn wie wir anderswo zeigten, ist eben der Gattungstrieb, der in jenen Kämpfen unwiderstehlich hervortritt, die unmittelbarste und stärkste Aeusserung des Einenden, der Universalseele des Thieres, welcher das Einzelthier widerstandslos hingegeben ist.

265. Ueberhaupt aber ist die „natürliche Feindschaft" der Menschenstämme widereinander durchaus von anderm Charakter als jene durch geschlechtliche Eifersucht erzeugten

Thierkämpfe. Bei diesen ist es ein Kampf der Einzelnen, dort ist es die Befehdung ganzer Stämme, Völker, Rassen widereinander, bei denen der Einzelne nur der gleichgültige Träger dieser Gesammtstimmung bleibt. Dies Verhältniss können wir nur dem vergleichen, was in der Thierwelt der Vertilgungskampf der Thiergattungen untereinander ist; — ein bedeutungsvoller Parallelismus, indem er darauf hindeutet, dass innerhalb des Menschengeschlechts die natürlichen Rassen- und Völkerunterschiede dieselbe Bedeutung zu haben scheinen, wie innerhalb der gesammten Thierwelt die Unterschiede der Thiergattungen. Und vielleicht finden sich weitere Gründe, die diese Auffassung unterstützen.

Dass übrigens der Naturmensch, auch der roheste, neben solchen Aeusserungen natürlicher Wildheit und Rassenfeindschaft ganz ebenso Züge unwillkürlichen Mitleids und Wohlwollens, ja der Grossmuth zeige, wird nicht geleugnet, vielmehr ausdrücklich betont. Es beweist nur die vielumfassende Natur, das innerlich reiche Wesen des Menschen, welches die weitesten Gefühlsgegensätze in sich umspannt, um bald von dem einen, bald vom entgegensetzten gleich mächtig angetrieben zu werden und neben dem natürlich Selbstischen auch das ursprünglich Ethische in sich walten zu lassen.

266. Kommt zu diesen psychischen Unterscheidungszeichen noch der äussere Umstand, dass der Mensch sich nicht nur fähig zeigt, in allen Zonen und Klimaten der Erde auszudauern, sondern dass er wirklich über die ganze Erdoberfläche verbreitet ist, was gleichfalls von keinem andern Erdbewohner behauptet werden kann, indem jede Thierart, soweit sie sich selbst angehört und nicht an die universalisirende Cultur des Menschen geknüpft ist, nur einem bestimmten Erdstrich angehört; dürfen wir gleichfalls hier nur flüchtig erinnern an die Vielseitigkeit menschlicher Nahrungs- und Lebensweise, an den höchst modificabeln Umfang seiner Leibesgeschicklichkeiten, an den Reichthum

seiner Erfindsamkeit, um im Kampfe mit der Naturumgebung den verschiedensten Schwierigkeiten gewachsen zu bleiben: so werden wir zugeben müssen, mit dem Menschen sei es auf ein Universalwesen abgesehen, welches für sich eine neue, eigenthümliche Weltstufe bildet und nicht mehr an eine einzelne Thierspecies angelehnt werden kann, indem er der gesammten Thierwelt als ein neues, eigenthümliches Ganze gegenübertritt.

Dieser universalen äussern Weltstellung entspricht vollständig seine innere psychische Beschaffenheit. Wenn man in Bezug auf seinen organischen Bau, zufolge der consequenten Gesetze der Organisation, welche auch für ihn gelten, behaupten muss, dass er unter den höhern Wirbelthieren der einen Art näher stehe, als der andern: so schwindet dies Verhältniss grösserer Verwandtschaft zu der einen, wie zu der andern völlig, wenn wir seine psychischen Eigenschaften betrachten. Hier findet sich keine besondere Thierähnlichkeit mehr; denn in diesem Betreff muss behauptet werden, dass alles, was an der Thierwelt nur in Vertheilung und Absonderung erscheint, im menschlichen Bewusstsein vereint sich findet.

267. Auch die Thierwelt zeigt die höchste Mannichfaltigkeit des Empfindens, des Vorstellens, selbst plastischer Phantasie (in den „Kunsttrieben"); ebenso ist der ganze Reichthum des Gefühlslebens, alle Gegensätze der Triebe und Affecte, deren gesammten Umfang der Menschengeist in sich vereinigt und zugleich frei beherrscht, über jene ausgebreitet und an die Seeleneigenthümlichkeit bestimmter Thiergattungen vertheilt. Jeder derselben ist ein Bruchtheil verliehen jener allgemeinen Subjectivität, welche erst im Menschen zur Ganzheit und Einheit gelangt. Die Thierseelen gleichen zersplitterten Seelenganzen; nur im Menschen ist mit der Fülle des seelischen Inhalts auch seine Einheit erreicht.

Und so dürfen wir wiederholen, dass, wenn die Thiere

organisch und seelisch sich durchaus als Particularwesen zeigen, der Mensch dagegen zoologisch, psychisch, ethnographisch nur als Universalgeschöpf begriffen werden könne, dessen Continuität mit der Thierwelt darum völlig abbricht, weil er, schon nach seinen seelischen Eigenschaften und ganz abgesehen von seinen geistigen Anlagen, als Wesen neuer Art ihnen gegenüber sich kenntlich macht. *)

268. So nun der gesammten Thierwelt selbständig entgegentretend und sie gleich der ganzen übrigen Natur zur Dienstbarkeit für seine Zwecke zwingend, bestätigt der Mensch mit unverkennbarer Consequenz durch sein praktisches Verhalten die höhere Weltstellung, welche soeben der Begriff ihm angewiesen hat. Er ist ein culturbildendes, geschichtserzeugendes Wesen.

Wie aber erscheint er auf der Erde, bevor er den Geschichtsprocess begonnen oder wo er noch nicht von der neben ihm herlaufenden Geschichte ergriffen und in ihre Culturwandlungen hineingezogen ist? Mit andern Worten: was ist er als blosses „Menschengeschlecht“?

Unentschieden ist gegenwärtig noch der Streit über die Stammeseinheit oder die Stammesverschiedenheit des Menschen. Die einen, geleitet durch ihre Vorliebe für gewisse theologisch geheiligte Voraussetzungen, denen wir an unserm Theil in solchen Fragen keinerlei Werth beilegen können, oder auch auf bestimmte innere Gründe, deren wir später im eignen Namen gedenken werden, einen vielleicht zu ausschliessenden Werth legend, hoffen noch immer, nicht nur

*) Den erschöpfenden Beweis dieses entscheidenden Satzes hat die „Anthropologie“ zu geben versucht (2. Aufl., 1860, Buch III, Kap. 3: „Das geistige Wesen der Menschen“, §. 229—250). Bei dieser Ausführung möge nicht übersehen werden, dass wir, auch hier entschiedene Gegner der falschen spiritualistischen Herabsetzung und Verkennung der Thiere, im Gegensatze damit dem Thierleben seine ganze Schönheit und Herrlichkeit anerkennend gelassen haben, um gerade darauf den Beweis zu gründen: der Mensch sei dennoch ein „übernatürliches“ (überthierisches) Geschöpf.

die Einheit der Art, sondern auch die Einheit der Abstammung von einem gemeinsamen Aelternpaare retten zu können. Die andern, die fast unübersehbaren geographischen und ethnographischen Schwierigkeiten erwägend, von welchen die letztere Hypothese gedrückt wird, schlagen, zum Theil in ebenso übertreibender Weise, den entgegengesetzten Weg ein: die Menschenrassen sind nach ihnen auf verschiedene, geographisch voneinander unabhängige Ursprünge zurückzuführen; — eine Meinung, welcher jetzt wol die meisten Forscher sich zuneigen und die ohne den Begriff von der Einheit der Art zu gefährden, dennoch der Thatsache von der universellen Ausbreitung des Menschengeschlechts und von dem allerfrühesten Hervortreten des Rassentypus dabei am meisten entspricht. Noch andere glauben, bei dem neuerdings so schwankend gewordenen Unterschied von Art und Spielart, selbst bis zur Annahme mehrerer Menschenarten zurückgreifen zu müssen, wofür einzelne, freilich unkritischer- und willkürlicherweise, die Anknüpfungspunkte sogar in den verschiedenen Affenarten suchen, welche die einzelnen Welttheile darbieten.

269. Abgesehen von solchen Caricaturen und Abirrungen der Forschung scheint die ganze Controverse auf den einfachern Ausdruck sich zurückführen zu lassen: von der Stammeseinheit des Menschengeschlechts, oder von seinem Entstehen aus mehreren, voneinander völlig unabhängigen Geburtsstätten der Erde.

Gestehen wir offen, dass uns dieser Streit, unentschieden wie er gegenwärtig noch bleiben muss nach seinen factischen Gründen, von geringer innerer Bedeutung erscheint dem entscheidenden Ergebniss gegenüber, welches hier den einzig festen Ausgangspunkt darbietet: auch zwischen den entlegensten Menschenrassen findet noch eine so grosse innere Analogie statt, dass an der Arteinheit des Menschengeschlechts nicht zu zweifeln ist.

Dabei müssen wir jedoch vor der Verwechslung der

innern Ursachen mit dem äussern Geschehen und dem factischen Verlaufe uns hüten, welche schon in dem Streite der Permutationisten mit der Präformationstheorie uns begegnete und die auch in gegenwärtige Frage einige Verwirrung gebracht zu haben scheint.

Aus dem Beweise von der Arteinheit des Menschengeschlechts folgt mitnichten zugleich, dass auch factisch oder historisch die verschiedenen Menschenrassen einen und denselben Ursprung gehabt haben müssen.

Umgekehrt berechtigt uns nichts zum entgegengesetzten Extrem, die Rassenverschiedenheit des Menschengeschlechts bis zu einer Trennung in verschiedene Arten zuzuspitzen. Kein physiologischer oder geographischer Grund ist vorhanden, der uns absolut verböte, oder es als völlig analogiewidrig erscheinen liesse, die Verschiedenheit der Rassen auf einen gemeinsamen Urstamm zurückzuführen. Dies alles muss vielmehr eine offene, bis jetzt noch unentschiedene Frage bleiben, deren definitive Entscheidung zudem, wir wiederholen es, von verhältnissmässig geringem Belange ist.

270. Was dagegen schon jetzt mit Entschiedenheit zu behaupten uns gestattet ist, besteht in der Einheit des organischen und psychischen Grundcharakters, welchen das Menschengeschlecht innerhalb aller Varietäten standhaft festhält. Dies aber betrifft den wesentlichen Punkt; denn dadurch ist zugleich die ganze Weltstellung des Menschen bezeichnet.

Ist es wahr und wohlbegründet, dass er als ein für sich bestehendes Ganze der gesammten Natur gegenübersteht, dass mit ihm eine neue Welt, eine eigenthümliche Schöpfung beginnt: so kann er nicht, physiologisch betrachtet, in verschiedene Species zerfallen, psychologisch beurtheilt, nicht Rassen zeigen, die unter die Mittelhöhe des ursprünglich menschlichen Grundcharakters herabsinken. Beiden aber widerspricht die unbefangene Erfahrung und bestätigt damit jene grosse Wahrheit.

Was zuerst die physiologische Seite des Menschen anbetrifft: so hat der sondernde und im Aufstellen von Unterschieden sich gefallende Geist der Specialforschung, wie er in der letzten Zeit offenbar zum Nachtheile der Naturwissenschaften vorwaltete, auch in dieser Hinsicht viel zu sehr das falsche Bild übergangsloser Gegensätze zwischen den Hauptrassen hervortreten lassen; während die genauere Beobachtung seitdem gezeigt hat, dass durch eine grosse Anzahl von mittlern Formen und Zwischengestalten die scheinbar getrennten Glieder fast unmerklich ineinander übergehen.

271. Wer alles Bisherige erwogen hat, dem wird es nicht unbegründet erscheinen, wenn wir die letztere Hypothese von der affenmässigen Abstammung des Menschen kurzweg für eine ungereimte, allen Regeln der Analogie widersprechende Behauptung, für blossen sensualistischen Aberglauben erklären, erzeugt durch eine fast pathologische Abneigung gegen die geistige Natur des Menschen. Die behauptete grössere Verwandtschaft des Menschen mit dem Affen als mit den andern höhern Thieren, namentlich den Culturthieren, beruht auf einzelnen sehr oberflächlichen Aehnlichkeiten, deren Bedeutung sogleich verschwindet, wenn man die Vergleichungspunkte auf das Ganze richtet. Gewisse herrschende Zeitrichtungen machen es nöthig, dies im einzelnen zu zeigen.

Bekanntlich stehen die Affen an Intelligenz nicht über dem Hunde; an Abrichtungsfähigkeit weichen sie weit hinter ihn zurück und werden eben damit unfähig, vom Menschen zum Haus- oder Culturthier erhoben zu werden. Der vielbesprochene charakteristische Nachahmungstrieb des Affen ist keine menschenähnliche Eigenschaft; aber auch von thierischer Gelehrsamkeit wohl zu unterscheiden. Im Gegentheil: es verräth sich darin die unselbständige, passive Erregbarkeit seines Temperaments, welche ihn zwingt, auffallende Eindrücke mechanisch zu wiederholen, was wir am *gesunden* Menschen durchaus nicht finden, sondern wovon nur an Kranken

und Schwachen einzelne pathologische Beispiele vorkommen (von unwillkürlich nachahmendem Gesichterschneiden, von Fortpflanzung der Krämpfe, des Veitstanzes u. dergl.).

Ebenso wenig zeigt das Gesammtbild seines psychischen Verhaltens irgenwelche eigentlich menschenähnliche Züge, am wenigsten solche, die auch nur im schwächsten Grade auf Culturfähigkeit sich deuten liessen. Heftig und unstet in seinen Affecten, wild und unlenksam für äussern Einfluss, zieht ihn auch keine innere Neigung zum Menschen hin, wie wir dies bei den Culturthieren gewahren. Endlich ist der Affe auch sehr wenig geschickt, den Wechsel des Klima und der Lebensweise zu ertragen; er geht an beidem sehr bald zu Grunde. Es bleibt daher einer der grössten Widersprüche zu behaupten, dass die Natur in ein so durchaus unbildsames, gebrechliches Thier den Keim eingeschlossen habe, aus welchem ein so ausdauerndes, so entwickelungsreiches Wesen wie der Mensch, sich erheben sollte.

272. Der einzige zoologisch haltbare Grund, um von einer nähern Verwandtschaft des Affen mit dem Menschen zu sprechen, beruht in der Analogie ihrer Skeletbildung, wenigstens nach ihren Hauptverhältnissen. Diese ist an sich unbestreitbar; aber sie hat einen sehr verschiedenen Zweck und Erfolg bei dem einen, wie bei dem andern.

Der Affe ist „Vierhänder", Kletterthier und Baumbewohner. Er bedarf aller vier Extremitäten zu Stützpunkten seiner Bewegungen und ist daher überhaupt nicht zu aufrechtem Gange bestimmt, wie schon Camper durch eine vergleichende Abbildung der Skeletstellungen des Menschen und des Orang einleuchtend gezeigt hat. Bei denjenigen Affen, wo die untern Hände Analogie mit dem menschlichen Fusse zeigen, wie bei dem Gorilla, Schimpanse und selbst bei dem Orang (mit nagellosem Daumen des Fusses) ergibt die vergleichende Anatomie, dass sie verkümmerte Affenhände, nicht aber Annäherungen an den Typus des menschlichen Fusses sind, welcher gleich ursprünglich durch die

Bildung seiner Sohle dazu bestimmt ist, zum ausschliessenden Stützpunkt des Leibes zu dienen. Auch der Plattfuss des Negers entfernt sich nicht von dieser Bestimmung.

Dennoch wiederholt man uns, dass nichts an der Menschenbildung sich finde, was nicht auch an den Affen nachgewiesen werden könne. Der Kopf des Menschen entspreche dem jener kleinen Affen, welche sich um die Rollaffen und Uistitis gruppiren, sein Skelet im ganzen dem des Siamang, seine Hand der des Schimpanse, sein Fuss dem des Gorilla, sein Gehirn dem des Orang u. s. w. Ist es jedoch wahrscheinlich, ja ist es nur denkbar nach irgendeiner Naturanalogie, dass der Mensch „entstanden" sein könne aus der Zusammensetzung fünf weitgetrennter Affenarten, von denen einer in Amerika, zwei in Afrika, einer in Borneo, einer in Sumatra allein gefunden wird? Liegt darin nicht umgekehrt vielmehr das deutliche Geständniss der Unmöglichkeit, irgendeinen directen Uebergang zwischen beiden zu behaupten?

Endlich soll die angeblich unbestreitbare Thatsache: „dass das Affenhirn dem des Menschen gleiche", in dieser Frage den letzten Ausschlag geben. Auch diese Behauptung enthält, gleich den frühern, ohne genauere Bestimmung ihres Sinns, ebenso viel Irreführendes als Wahres.

Bekanntlich ist bei allen höhern Wirbelthieren, zu denen anatomisch betrachtet auch der Mensch gehört, das Hirn nach seinen Grundverhältnissen analog gebildet; nur in der geringern oder höhern Entwickelung seiner einzelnen Theile sind die höhern und niedern Thierklassen abgestuft. Und so steht auch das Menschenhirn in genauester Verwandtschaft mit dem der höhern Thiere; aber es ist das reichstentwickelte, am höchsten in seinen Hemisphären ausgebildete. Namentlich sind die Hirnwindungen an der Oberfläche des grossen Gehirns, in welchen man mit höchster Wahrscheinlichkeit die Organe des Bewusstseins und aller intelligenten Functionen zu suchen hat, bei dem Menschen

überwiegend zahlreich und ausgebildet. Endlich hat man darin auf das Ueberwiegen der grauen Hirnsubstanz im Verhältniss zur weissen Fasermasse des Hirns hingewiesen (was physiologisch und psychologisch ausgedrückt dem Ueberwiegen der Organe der Intelligenz über die Organe des blos sensoriellen und organischen Lebens gleichzustellen wäre) und in diesen wie noch in andern Eigenthümlichkeiten menschlichen Hirnbaues einen neuen Beweis für die höhere Stellung des Menschen gefunden.*)

So lässt sich schon im voraus annehmen, dass das Affenhirn, so gewiss es einem hochentwickelten Wirbelthiere angehört, vorzugsweise dem des Menschen gleichen werde. Geht man aber auf das genauere Verhältniss ein, so findet sich nichts, was in ausnehmender Weise für eine Verwandtschaft spräche. Man hat geglaubt, im Hirn der Mikrokephalen eine Art von Zwischenstufe zwischen Mensch und Affen finden zu können. Gratiolet jedoch, nach R. Wagner's Urtheil gegenwärtig der genaueste Kenner des thierischen und menschlichen Gehirns, hat bewiesen, „dass auch das niederste Idiotengehirn noch diesseits der Grenze falle, welche Menschen und Affen scheiden". Sicherlich wird daher der besonnene Physiolog keinen Einspruch erheben, wenn wir behaupten, dass aus der Aehnlichkeit des Affenhirns mit dem des Menschen kein sicherer Schluss zu gründen sei auf die gemeinsame Abstammung beider; dass es dagegen einem physiologischen Widerspruch gleichkomme, den Menschen nur für den höher entwickelten, „potenzirten" Affen zu halten.

Ist doch sogar eben darum immer zweifelhafter und schwieriger geworden, die Zahl der wirklichen Rassen festzusetzen und zu entscheiden, was die ursprünglichen Rassen-

*) Vgl. „Anthropologie" (2. Aufl., S. 537) und die dort angeführte Abhandlung von Bischoff „über den Unterschied zwischen Mensch und Thier", wo alle diese Verhältnisse ebenso klar als erschöpfend dargelegt sind.

typen und was ihre Mittel- und Mischformen seien. Blumenbach's fünf Hauptrassen führte Cuvier aus gewichtigen Gründen auf drei Grundtypen zurück, während die Spätern, Franzosen wie Engländer, durch die sich anhäufenden Detailunterschiede überwältigt, die Eintheilung bis auf fünfzehn, ja sechzehn erweiterten.

Prichard, mit welchem seit Blumenbach wol zugeständlich eine neue Grundlage für diese Untersuchungen gewonnen worden, indem er das neue Element der Sprachfamilien und Sprachverwandtschaften in ihren Umkreis gezogen hat, nimmt eine einzige Menschenspecies an, aber mit sieben Varietäten, unter welchen wiederum drei Grundtypen der äussern Organisation, der kausasische, mongolische und äthiopische Typus sich unterscheiden lassen. Aber auch diese treten nach ihm nur in gewissen Mustervölkern mit vollständig ausgeprägtem Charakter hervor, während sie bei den übrigen durch vielfache Zwischenglieder ineinander übergehen.

Hiernach kann die physiologische Einheit des Menschengeschlechts nicht mehr beanstandet werden.

273. Ungleich bedeutungsvoller für die gegenwärtige Untersuchung ist der psychische Grundcharakter des Menschen und die Frage, ob er durch alle „Rassen und deren scheinbare Entartungen" hindurch dennoch als ein übereinstimmender sich zeige?

Man ist gewohnt, allzu einseitig oder wenigstens zu unbestimmt ihn in der gemeinsamen „Vernunftanlage" des Menschen zu finden. Ist indess das Wort „Vernunft" in unsrer philosophischen Kunstsprache ohnehin so vieldeutig und schwankend geworden, dass man seiner sich kaum mehr bedienen kann, um etwas genau Bestimmtes und allen gemeinsam Verständliches damit zu bezeichnen: so ist es im vorliegenden Fall auch darum ein zu enger Begriff, weil damit die Rücksicht auf die ethischen, ästhetischen und religiösen Grundanlagen, welche dem Menschengeschlecht

nicht minder gemeinsam sind als die „Vernunft", das Begriffs-, Urtheils- und Schlussvermögen, entweder ganz ausgeschlossen oder ins Dunkel gerückt werden.

Wir ziehen daher einstweilen, und mit dem Vorbehalt eines tiefern Eingehens, den zwar unscheinbaren, aber an sich unendlich beziehungsreichen und vielbedeutenden Ausdruck der „Bildungsfähigkeit" vor. Der Mensch zeigt sich überall als ein geistiger Entwickelung aus sich selbst fähiges Wesen; das Thier ist nur abrichtungsfähig durch den Menschen. Zwischen Erfinden und Abrichtung besteht aber ein unüberschreitbarer psychischer Gegensatz. Die letztere auch in ihren vollkommensten Leistungen kann sich niemals dem erstern gleichstellen, es erreichen oder ersetzen.

Um dieses Verhältniss tiefer zu begründen, folgen wir auch diesmal nicht einem idealen, aprioristisch entworfenen Begriff vom Menschen, sondern wir fragen, wie er erfahrungsmässig, im grossen und ganzen und mit der gesammten Natur und Thierwelt verglichen, sich uns darstellt. Mit sich selber verglichen und innerhalb des eignen Umkreises beurtheilt laufen wir Gefahr nach subjectiven Maasstäben ihn zu überschätzen oder auch, was jetzt als Polemik gegen jene Ueberschätzungen sich eingestellt hat, ihn unter seine wahrhafte Stellung herabzudrücken.

Hier insbesondere ist diese Betrachtung um so zulässiger, als sie sich auf schon Geleistetes berufen darf. Die „Anthropologie" (§. 238—242) hat dieser Frage besondere Aufmerksamkeit geschenkt und es ist erlaubt, daran zu erinnern.

274. Dort wurde gezeigt, dass das Leben der Thiere in seiner strengen instinctiven Begrenzung von Bedürfnissen und Verrichtungen zwar sicherer, relativ vollkommner und — glücklicher, wenn man will, verlaufe, als das der Menschen. Dennoch jeder Perfectibilität aus sich selber entbehrend und in seinem Bereiche unveränderlich, wie die Natur, bewegt das Thier sich im genau bestimmten Kreis-

laufe erwarteter Erscheinungen auf und ab. Sein Benehmen und Wirken ist vorauszuberechnen wie das der andern Naturerscheinungen; und darauf allein beruht die Fähigkeit des Menschen, das Thier durch Einübung und Gewöhnung nach den unwillkürlich ablaufenden Wirkungen der Vorstellungsassociation (durch „Abrichtung"), nicht durch Erziehung und Auftraggeben (durch Entwickelung eignen Urtheils und selbständigen Denkens) an sich zu ketten und sich dienstbar zu machen. Das Thier bleibt unentfliehbar seiner tellurischen Bestimmung, dem Kreislaufe der Natur verhaftet; denn es ist nur der höchste Ausdruck derselben. Deshalb wird es auch vom Menschen unter die Naturobjecte geworfen und gleich diesen unbarmherzig verbraucht.

Der Mensch dagegen bewährt sich in seinem Gesammtverhalten sogleich schon als „übernatürliches" Wesen. Selbst auf der untersten Stufe verhält er sich zur Natur als Herrscher und als Künstler, frei sie umbildend und seinen Zwecken unterwerfend. Die Erde und ihre Darbietungen sind für ihn nirgends ein Letztes und ihm Genügendes, um sie einfach zu geniessen, wie das Thier, welches unbefangen zulangt. Er muss ihre Stoffe umbilden durch künstliche Bereitung, um sie sich gemäss zu machen, oder er verarbeitet sie zu Werkzeugen, um seine Gewalt über die Natur zu erweitern, oder zu Schutzmitteln, um vor ihren schädlichen Einflüssen sich zu schirmen. Er bekleidet seinen Leib; aber auch er schmückt ihn, um ihn von den blossen Naturobjecten zu unterscheiden und als Abbild und Signatur der in ihm wirkenden Persönlichkeit zu bezeichnen. Denn auch das Verhalten des Menschen zu seinem Leibe, wie die Anthropologie ausführlich zeigt, ist ein völlig anderes, als wie es am Thiere sich findet, welches niemals im Stande ist, sich aus seiner Verwickelung mit dem Leibe zu erheben, ihn, theoretisch oder praktisch, zum Objecte

der Betrachtung oder der freien Ausbildung zu machen, wie der Mensch dies vermag und unablässig es vollbringt.

275. In Summa und um entscheidend darüber abzuschliessen:

Das gesammte Verhältniss des Menschen zur Natur verräth aufs Eindringlichste, dass er keineswegs wie ein ihr zugehörendes, wenn auch ihr vollkommenstes Geschöpf, zur Harmonie und willenlosen Eintracht mit ihr bestimmt sei, sondern dass er als anderartiges, innerlich mit ihr entzweites Wesen zum Kampf mit ihr berufen ist. Aber eben in diesem Kampfe, in dem unwillkürlich hervorbrechenden Gegensatze, welcher ihn der Natur gegenüberstellt, verräth sich der unendliche Werth, den die Natur für ihn hat. Er liegt in der Unentbehrlichkeit einer solchen, den Kampf herausfordernden Macht.

Denn was die Natur in der That für den Menschen leistet und wirklich an jedem zu Stande bringt, welcher den irdischen Schauplatz durchwandert, ist: dem Geist die erste Geburtsstätte seiner Persönlichkeit zu bereiten, ihn zum Selbstgefühle und (stärker oder schwächer) zur Kraft der Selbstheit erwachen zu lassen, oder noch allgemeiner: das „Selbst" in seiner Widerstandsfähigkeit gegen anderes und Selbstbejahung, den „Selbsterhaltungstrieb", unaufhörlich zu erwecken und zu befeuern. Und dazu, zu dieser wachsenden Erstarkung der Individualität, ist auch das gesammte Sinnenleben, mit seinen höchst wirksamen Reizen, die uns fortwährend aus der dumpfen Innerlichkeit herauslocken und die Energie eigenthümlichen Gegenwirkens in uns erwecken, auf das Zweckmässigste präformirt.

Dieser Kampf um das eigne Dasein, den die Natur uns aufnöthigt, erweckt neben dem Selbstgefühle und der (natürlichen) Selbstsucht zugleich aber auch den Geist der Erfindsamkeit und den Vorsatz consequenter Ausdauer, kurz, Denken und Willen. Das (praktische)

Denken, die „Klugheit“, wird im Dienste der Selbsterhaltung zuerst entwickelt, dann über immer mehr Gegenstände der Erforschung verbreitet und in seinen Leistungen aufs Aeusserste geschärft. Die Energie des ausdauernden Willens endlich geht Hand in Hand damit, wird am Gelingen immer selbstvertrauender, am Mislingen immer vorsichtiger und erhebt sich so zu stets kühneren Entwürfen.

Und so wird an diesem Wettkampfe mit der Natur und einer widerstrebenden Umgebung die geistige Gesammtmacht der Persönlichkeit allmählich entwickelt und zur Selbstgewissheit gebracht. Sie erzieht sich am überwundenen Widerstand selbst zum Bewusstsein ihrer innern Anlagen und der in ihr liegenden Entwickelungskraft („Perfectibilität“). In dieser unentfliehbaren Wechselwirkung mit der Natur liegen daher auch die Anfänge einer Entwickelungsgeschichte des menschlichen Bewusstseins, deren Stadien die „Psychologie“ von hier aus weiter zu verfolgen hat.

276. In dieser Lage finden wir den Menschen überall während seines Naturzustandes, aber auch in den äussern Reibungen seiner ausgebildetern socialen Verhältnisse: er muss sein Individualleben (und derer, die er als die „Seinigen“ erkennt und empfindet) dem allgemeinen Leben und einer widerstreitenden Welt abgewinnen. Dieser unablässige Conflict, welcher zugleich der unentbehrliche Wecker und Erzieher seiner Persönlichkeit ist, stimmt ihn zugleich mit unwillkürlicher Nothwendigkeit überhaupt wachsam, bei hervortretenden Conflicten feindselig gegen die Mitbewerber um die gleiche Gunst des Daseins.

So erklärt sich jene „natürliche Feindschaft“ des Menschen gegen seinesgleichen, welcher er stets unterliegt, soweit er noch nicht durch Recht und Sitte äusserlich oder innerlich gebändigt worden ist. Dies Gefühl erschien uns früher als ein räthselhaftes, schwer zu deutendes (§. 264); denn es unterscheidet ihn sehr zu seinem Nachtheil von dem Thiere, welches seine Feinde nur ausser sich hat.

Hier sehen wir jedoch, wie diese Regung unwillkürlicher Selbstsucht im Menschen aufs Innigste mit seinen Vorzügen zusammenhängt, mit der gesammten Weltstellung, die ihm der Natur gegenüber angewiesen ist. Sie ist nur der unvermeidliche Nebenerfolg, der nicht ausbleiben kann bei der gewaltigen Aufgabe, welche auf dem Menschen liegt, von der Natur sich loszuringen und die eigenen Wege zu gehen, welche sich nothwendig zugleich mit denen der andern durchkreuzen.

Aber schon hier, in dem blossen Naturzustande, findet jenes selbstische Gefühl sein Gegengewicht an den ebenso unwillkürlichen ethischen Regungen, die sich gleichfalls am Menschen niemals unbezeugt lassen und deren Einwirkung uns später beschäftigen soll.

Der Erfolg jenes Kampfes aber ist das Wichtigste und Unentbehrlichste für den Menschen. In ihm entsteht er erst für sich selbst und wird des eignen Wesens inne. Denn „an dem Ringen um das Dasein, an der Mühe, der Natur die ihm gemässen Gaben abzugewinnen, nimmt jeder theil, der Menschenantlitz trägt, und das Weckende dieses Kampfes kommt jedem zugute, stehe er auf der untersten Stufe, welche die Naturvölker einnehmen, oder habe er schon in einen geistigen Beruf sich eingelebt.*)

277. Hiermit lenken wir jedoch zu den Betrachtungen wieder ein, welche uns von Anfang an beschäftigten und in denen die Hauptaufgabe des ganzen gegenwärtigen Werks enthalten ist.

Es kann uns nämlich nicht entgehen, dass im Begriff von der Weltstellung des Menschen der gesammten Natur gegenüber, wie er nicht willkürlich erdacht, sondern streng von der Erfahrung uns vorgeschrieben ist, zugleich der Hinweis auf die Nothwendigkeit einer persönlichen Fortdauer des Menschen mitenthalten sei. Denn offenbar ent-

*) „Anthropologie“ (2. Aufl.), S. 550.

hält jener Begriff in anderer Gedankenwendung nur dasselbe, was wir im Vorhergehenden den Anfang eines anthropologischen Beweises für diese Wahrheit genannt haben.

Er stützt sich auf den durchgreifenden Erfahrungssatz, dass jedes „organische", d. h. einer Entwickelung aus sich selbst fähige Wesen mit seinen Instincten und Trieben genau seiner innern Bestimmung, seinem „Telos" gemäss ausgestattet sei, wobei nichts zu viel, nichts zu wenig ihm verliehen ist, wo daher am wenigsten sich voraussetzen lässt, dass ein unerfüllbarer, irreleitender Trieb ursprünglich in dasselbe hineingelegt sein kann.

Dies „Gesetz der Schöpfung", welches wir sonst ausnahmelos walten sehen, wäre nun am höchsten Erdwesen, am Menschen, aufs Empfindlichste verletzt, wenn er blos für ein Erddasein angelegt wäre, mit dem er eigentlich entzweit ist, dessen Darbringungen ihm nirgends Genüge thun, die er umbilden, denen er erst sein Gepräge aufdrücken muss, wenn sie ihm gemäss sein sollen. Sein ganzes Culturleben besteht darin, sich von der Unmittelbarkeit der Natur zu befreien; und dies eben ist ein Kampf, ein anstrengungsvoller und unausgesetzter. Wozu aber dieser Kampf, wenn das Endziel und der innere Ertrag desselben blos im Sinnenleben seinen Abschluss fände?

Mit andern Worten: Der Mensch wäre sich selbst ein unverständliches Räthsel, ein disharmonisches Aggregat psychischer Widersprüche, wenn er einestheils getrieben würde, unablässig eine Daseinsform zu verneinen, welcher er andrerseits doch unwiderruflich verhaftet bleibt; wenn nicht schon ursprünglich und von Anfang ein Ewiges, „Uebernatürliches" in ihm läge, welches an jenem Kampfe eben zum Bewusstsein und zu unüberwindlicher Selbstgewissheit für ihn gelangen soll.

278. Und wie in dieser theoretischen Betrachtung der entscheidendste Protest liegt gegen ein Auf- und Untergehen des Menschenwesens in der Natur: so legt einen prakti-

schen Protest der Mensch selber ein durch sein unwillkürliches Verhalten der Natur gegenüber. Er übertrifft, wie wir zeigten, alle andern Wesen an Lebensverschwendung; er benimmt sich nicht nur als Erdverächter (was hier durchaus nicht in blos ascetischem Sinn zu fassen ist), sondern er fühlt sich ebenso als Erdüberwinder, indem er in keinem irdisch Gebotenen ein absolut Befriedigendes findet: — Alles die unwillkürlich hervorbrechenden Wirkungen seines „Naturglaubens" an die innere Unvergänglichkeit seines Wesens und zugleich das Unterpfand, dass diese Zuversicht ihn nicht täuschen könne.

Denn die ganze Reihe dieser charakteristischen Erscheinungen, jener mächtig treibende, stets vorwärtsdrängende Instinct, dies unablässige Verneinen jeder blos irdischen Gestalt des Daseins — beides wäre die zerreissendste Verhöhnung des Menschenseins, der innerste Selbstwiderspruch, wenn er nicht wirklich dies ewige, „überirdische" Wesen wäre.

279. Dabei entgehe uns nicht der bedeutungsvolle Umstand, dass der „Mensch", wie er solchergestalt mit dem Postulat innerer Ewigkeit ausgestattet vor uns steht, mitnichten blos das nebulistisch gehaltene Ideal eines Menschen sei, oder ein unbestimmt „allgemeines Wesen", das etwa nur im Begriff des „Menschengeschlechts" oder als „Menschheit" sein entsprechendes Gegenbild hätte; sondern einzig und allein finden wir ihn wieder in dem ganz empirischen Begriff des Individualgeistes, wie er ganz im Gegentheil im steten Wechsel von Zeugung und Tod das Schauspiel ewigen Vergehens uns darzubieten scheint. Diesem seiner irdischen Erscheinung nach Vergänglichen müssten wir dennoch seiner wahren Beschaffenheit nach innere Ewigkeit und Unvergänglichkeit ebendeshalb zugestehen, um erklärbar zu finden, wie er innerhalb seines irdischen Verlaufs sich gerade also benehmen könne, wie wir thatsächlich ihn an-

treffen. Der factische Mensch ist stets der individuelle. Der innere Widerspruch, den wir im Begriff des Menschen finden müssten, wenn er dem Erdleben angehörend und nur für die Dauer eines solchen bestimmt, nun dennoch in ununterbrochener Verneinung gegen dasselbe verharrte; — dieser Widerspruch träfe unter der gegebenen Voraussetzung den Individualgeist in voller Stärke, und er würde auch nicht ausgeglichen, wenn man den Universalgeist der „Menschheit" ihm unterlegen wollte. Es läge darin nur eine perennirende Wiederholung der gleichen Incompatibilität zwischen der innern Bestimmung und der äussern Wirklichkeit des Menschen.

280. Es kann nicht zweifelhaft sein, welcher Auffassung wir mit der letztern Bemerkung entgegentreten wollen. Bekannt ist nämlich die oft benutzte Wendung, welche der Pantheismus bei solchen Bedenken in Bereitschaft hat. Er lässt sich jenen Begriff der innern Ewigkeit, der über die blosse Natur hinausreichenden „Transscendenz" des Geistes wohlgefallen. Aber dem erfahrungsmässig allein gegebenen Begriffe des Individualgeistes unterlegt er willkürlich ein Gebilde logischer Abstraction, ein allgemeines Pneuma, welches er sogar mit dem Namen des „absoluten" beehrt und dem er alle jene Eigenschaften beilegen zu dürfen glaubt, welche er dem Individualgeiste eben dadurch entzogen hat. Nach seinem, auf oberflächlicher Metaphysik und unzureichender Psychologie beruhenden Axiome, das Individuelle für ein „blos Endliches" zu erklären, für den „daseienden Widerspruch", dessen Gesetztsein im ewigen Processe des Werdens stets wieder sich aufhebt, ist ihm auch im Menschen der Individualgeist ebenso unwahr und vergänglich, wie irgendein anderes Phänomen des unendlichen Naturprocesses und nur die Allgemeinheit der Gattung ist ihm das Unvergängliche, weil sie das Nichtindividuelle ist.

Mit andern uns näherliegenden Worten: Der Pantheismus wirft unberechtigter- und unbehutsamerweise den Indi-

vidualgeist unter die phänomenalen Dinge, eigentlich blos jener metaphysischen Grille wegen. Eine schärfere psychologische Analyse hat uns das Unstatthafte dieser Behauptung gezeigt, hat die Realität und damit die innere Ewigkeit desselben begründet.

281. Dennoch ist jene Auffassung, dass das letzte Reale überall nur ein Unpersönliches sei, beherrscht in seinen Wirkungen von ebenso blinden „Naturgesetzen", — jene wesentlich fatalistische Auffassung ist so tief mit der gegenwärtigen Bildung verwachsen, vor allem hält man sie sowol durch die Gesammtheit des Thatsächlichen begründet, die gegentheilige Behauptung so sehr „mit der Erfahrung" in Widerstreit, dass es der Mühe verlohnt, gerade an der Erfahrung des Menschen von sich selbst sie von neuem zu beleuchten.

Wir sehen hier daher völlig ab von den metaphysischen und psychologischen Gründen, welche diese Ansicht uns zurückweisen liessen, sowol in ihrer (metaphysischen) Allgemeinheit, als in ihrem besondern (psychologischen) Ergebnisse. Wir fragen statt dessen, auch hier den Standpunkt der Beobachtung nirgends verlassend, ob im thatsächlichen Bewusstsein des Menschen, ob in seinem theoretischen und praktischen Verhalten irgendein Anhaltspunkt liege, um zu bestätigen oder auch nur möglich finden zu lassen, dass er in einer beständigen Selbsttäuschung befangen sei, in der Verwechslung, sich für ein reales Selbst zu halten, während doch, statt seiner, ein ganz anderes, hinter ihm liegendes Allgemeine in ihm und für ihn wirkt, denkt und handelt.

282. In ungesuchtem Widerspruch mit dieser Gesammtauffassung finden wir vielmehr, dass überall, wo wir den Menschen in Wirksamkeit sehen, sei es Wirkungen empfangend oder gegenwirkend, es stets das Individuum ist, welches sich aus dem Mittelpunkt seiner Eigenthümlichkeit bestimmt, sodass sein Wirken wie sein Leiden

zwar in der Form allgemeiner „Naturgesetze“ sich vollzieht, überall jedoch ein individuelles Mehr, ein von dort aus Unberechenbares beimischt. So in allem blos sinnlichen Empfinden, Fühlen und Begehren.

Aber auch da, wo ein geistig Allgemeines, über das sinnlich Individuelle Hinausreichendes, eine Mehrheit von Individuen zumal ergreift und ein Einverständniss, eine Gemeinschaft unter ihnen stiftet, womit wir das Gebiet des Culturprocesses, der intellectuellen, ästhetischen und ethisch-religiösen Bildung betreten: ebenda wird nicht im mindesten die Bedeutung der Individualität vernichtet oder das Selbstgefühl der Persönlichkeit verdunkelt. Hier am allerwenigsten lässt sich behaupten, dass ein Allgemeines an ihre Stelle trete und statt ihrer wirke, weder für ihr eignes Bewusstsein, noch in der Anerkenntniss der andern.

Denn ganz im Gegentheil sehen wir, dass jede ideale Eingebung, wenn sie den Geist ergreift und über die Enge seiner blos eigensüchtigen Interessen erhebt, eben damit den Werth und die Selbstgewissheit seiner Individualität ihm selber und den andern nur steigert und befestigt. Nach seinem allgemeinen psychologischen Charakter können wir jenen Zustand überhaupt als „Begeisterung“ bezeichnen. Jede Begeisterung aber erhöht das Individualgefühl und befreit es zugleich von seinen zufälligen Schranken. Nirgends sind die Geister für sich selbstgewisser, für andere unüberwindlicher, als wenn sie ihrer idealen Bedeutung inne geworden sind.

Daraus folgt zugleich und es muss als abschliessendes Ergebniss betrachtet werden: dass der Geist nur als individueller, in der Form der Persönlichkeit existirender zu denken, dass dagegen jede andere Auffassung als eine willkürlich ersonnene, seiner Realität nicht entsprechende, zurückzuweisen sei.

(Ueber dies alles, falls es noch der Bestätigung bedürfen sollte, verweisen wir den Leser auf die Ergebnisse unserer

„Psychologie“ und „Ethik“, nicht sowol um ihn über das zu belehren, was er in seinem Selbstbewusstsein finden müsse — denn darüber bedarf kein Aufmerksamer fremder Belehrung —, als vielmehr deshalb, um die Unbefangenheit und Reinheit jener Selbstbeobachtung sich nicht beeinträchtigen zu lassen durch die Beimischung einer irrigen pantheistischen Theorie, welche in ihren falschen psychologischen Resultaten eben dort ihre Widerlegung gefunden hat.

283. Hier nun laufen, wie in einen Knotenpunkt, die verschiedensten Wege der bisherigen Untersuchung zusammen und wir dürfen vom Gesammtergebniss derselben einen vorläufigen Ueberblick fassen.

I. Es hat sich erwiesen, dass der menschliche Geist nach seinem Begriffe wie nach seiner thatsächlichen Beschaffenheit Anspruch habe auf innere Ewigkeit, dass eine Natur und Endlichkeit überwindende (geistige) Macht ihm innewohne. Da wir nun von keinem andern Menschengeiste Kunde haben, als vom individuellen, auch keine andern geistigen Wirkungen und Veränderungen kennen, als die ihren Grund in einem individuellen Bewusstsein haben, so kann jener Beweis nur vom Individualgeiste gelten. Ihm ist jene innere Ewigkeit beizulegen, nicht einer unfindbaren Seele der „Gattung“ oder der noch nebulistischern Vorstellung eines „Allgeistes“.

II. Zeigte sich ferner, dass von jenem Gedanken innerer Ewigkeit der Begriff der „Präformation“ unabtrennlich sei, so lag darin die Folgerung, dass die Wirkungen dieser Präformation in Bezug auf den Menschen nicht blos auf die allgemeine Gattung, sondern bis auf den Individualgeist hinab sich erstrecken müssen.

Und hiermit ist ein Gedanke angebahnt, den wir den kühnsten und beseligendsten zugleich nennen dürfen, zu welchen überhaupt menschliche Forschung sich erschwingen kann. Es folgt aus jener Wahrheit zugleich: dass der Mensch nicht blos als allgemeines Gattungswesen im gött-

lichen Weltplan vorausgeschaut sein könne, sondern dass darin zugleich der Einzelmensch mitumfasst sein müsse. Mit andern Worten: Der Gedanke einer „allgemeinen“ Vorsehung, eines „universellen“ Weltplans, zu dessen Annahme uns die Beschaffenheit des Weltganzen nöthigte, genügt keineswegs zur Erklärung der Menschheit und einer Geschichte in derselben. Hier wird unerlasslich der Begriff einer „individuellen“, die Einzelgeister vorschauenden und die Aufeinanderfolge ihres geschichtlichen Eintretens ordnenden Vorsehung. Nur indem sie das Besondere und Einzelne leitet, kann im ganzen der Menschheit ihr gotteswürdiger Zweck sich erfüllen, nicht umgekehrt. Nur weil in der Menschengeschichte der Einzelne von göttlicher Vorsorge getragen wird, kann überhaupt an eine göttliche Vorsehung in ihr geglaubt werden. Wenn sonach zur Erklärung des Naturganzen, bis in die organische Schöpfung hinauf, jener universalistische Begriff einer Präformation inallerwegen genügte: so ist hier das Umgekehrte der Fall. In der Geschichte ist an den Einzelgeist jeder Erfolg und jeder Fortschritt geknüpft; ihm also vorzugsweise gilt die göttliche Vorsehung.

Dies ist der leitende Grundgedanke, der uns von nun an zu begleiten hat und den wir in seinen sämmtlichen Folgen, so viel als menschlicher Forschung gestattet ist, zu erschöpfen haben.

284. III. Von nicht minderer Bedeutung ist es einzusehen, dass jene beiden scheinbar voneinander unabhängigen Begriffe innerer (objectiver) Ewigkeit des Menschenwesens und seines (ewigen) „Vorausgeschautseins“, innerlich einander voraussetzen und nur in unabtrennlicher Verbindung gedacht werden können.

Das „Präformirte“ durch göttliche Intelligenz Beschlossene und danach Geschaffene kann eben damit nur ein Ewiges sein; denn ihm allein kommt der Begriff Vollkommenheit in seiner Art (der Realität, Nichtphänome-

nalität) zu. Umgekehrt kann nur das an sich Reale, der phänomenalen Vergänglichkeit Entnommene, auch ein dauernder Bestandtheil, integrirender Moment des Schöpfungsganzen sein, hineingeschaut in den ewigen Weltplan und unvergänglich wie dieser; denn es beruht auf einem nicht mehr zurückzunehmenden göttlichen Gedanken.

IV. So ergibt sich metaphysisch der unabtrennliche Zusammenhang der drei Begriffe: „Geschaffensein" (seinen Entstehungsgrund haben in einer absoluten Intelligenz: im Gegensatze jeder atheistischen oder pantheistischen Welterklärung), „Realität" (im Gegensatz von blosser Phänomenalität), „innerer Ewigkeit" (im Gegensatz phänomenaler Vergänglichkeit).

Kein „Geschaffenes" kann vergehen; denn es ist durch den Act des Geschaffenseins selbst in die Sphäre des Realen eingetreten. Aber auch das „Reale" ist eo ipso unvergänglich; denn was man „Entstehen" und „Vergehen" nennt, existirt nur phänomenalerweise, als die Wirkung wechselnder Verbindungen und Lösungen unter den Realwesen. Kein Reales endlich kann unerschaffen sein, zusammenhanglos und abgelöst vom Weltganzen und seiner präformirten Ordnung dastehen; denn es existirt selbst nur in und für dieses Weltganze.

285. V. Dass diese schlechthin gemeingültigen metaphysischen Bestimmungen nun auch vom Menschen als Realwesen gelten müssen, versteht sich von selbst und wäre damit wenig gesagt oder geleistet, weil der Begriff des Menschen selbst dabei ein unbestimmter bleibt. Es ist eben die Frage, was bei den verschiedenen Seiten, welche die Phänomenalität des Menschen darbietet, das Reale desselben und damit zugleich der Urquell all seiner Phänomenalität sei?

Da hat nun die „Psychologie" erwiesen, dass das Reale des Menschen gerade nicht, wie bei den andern lebendigen Wesen, in ihrem Gattungsleben beschlossen sei,

sondern bis auf die Individualität, die Eigenthümlichkeit des Einzelnen sich erstreckt. Seine Realität ist gerade seine Persönlichkeit; denn kurz und summarisch ausgedrückt: alle specifisch menschlichen Acte und Handlungen tragen ein individuelles, nicht blos ein generisches Gepräge.

Und eben aus diesem Grunde durften wir behaupten: seine Persönlichkeit sei das Unvergängliche an ihm, — dürfen wir jetzt sagen, nachdem wir den Begriff der „Präformation" kennen gelernt haben: seine Persönlichkeit sei das ewig Vorausgeschaute, von der göttlichen Vorsehung Getragene, welche zwar in der Natur (soweit wir sie zu erkennen vermögen) nur das Ganze, die „Gattung", in der Menschengeschichte aber zugleich auch den Einzelnen umfasst und an die ihm gemässe Stelle setzt.*)

286. Und hier ist sogleich noch ein anderes hochwichtiges Verhältniss zu berühren.

Nur ein Wesen, welches jener innern Ewigkeit theilhaftig, der phänomenalen Vergänglichkeit entnommen ist, kann in ein reales und zugleich bewusstes Verhältniss mit dem Geiste Gottes treten, d. h. es ist allein des religiösen Bewusstseins fähig. Der menschliche Geist, nur sofern und weil er ein ewiger ist, vermag auch das Bewusstsein eines Göttlichen, „Religion", zu haben, welche somit auch aus diesem Grunde als ein specifisch menschliches Gefühl sich ergibt.**)

Hierin liegt ein Doppeltes: Zuerst, dass gerade das Ewige, nicht das Sinnlich-Phänomenale unsers Wesens, der

*) Wie aus diesem einzig denkbaren Begriff der „Präexistenz" der Menschenseele auch eine Theorie der Zeugung hervorgehe, die wir für gründlicher, d. h. der Erfahrung entsprechender halten müssen, als die gewöhnliche, dies hat die „Anthropologie" (2. Aufl., §. 213 fg., §. 225—228) ausführlich zu begründen versucht.

**) Es sei erlaubt, wegen der kurzen Andeutungen des Folgenden, auf die vollständige Exposition des „Religionsgefühls" in der „Psychologie" (§§. 374—390) zu verweisen.

Quell und der Träger des Religionsgefühls sei; ein Satz, der einmal ausgesprochen, kaum beanstandet werden wird. Dennoch ist man bisher sehr fern davon gewesen, die ganze folgenreiche Tragweite desselben sich einzugestehen.

Das Zweite ist: dass der Mensch nicht, sofern er Gattungswesen, sondern lediglich sofern er Individuelles, Persönlichkeit sei, von der Religion ergriffen, durch sie gesteigert und im eignen Wesen vollendet werde. Auch diesen Satz wird man, in unbestimmter Allgemeinheit genommen, anerkennen und gutheissen. Gehört es doch zu den anerkanntesten Wahrheiten, in denen jetzt die allgemeine Toleranz und die besondere Bildung sich begegnen, dass jedem seine religiöse Ueberzeugung zu belassen sei, indem sie in das Heiligthum seiner „persönlichen" Ueberzeugung gehöre. Dennoch ist auch hier noch lange nicht der Sinn erschöpft, der jener tiefgreifenden Wahrheit zu Grunde liegt.

Wir erklären uns näher in beiderlei Beziehung.

287. Alles religiöse Bewusstsein des Menschen, in seiner niedersten, noch unentwickelten Form wie in seiner höchsten vollendeten, besteht im unwillkürlichen Innewerden seines Untergeordnetseins unter eine unendliche, über ihm waltende Macht, der er nicht entfliehen kann, unter ein „Verhängniss", welchem er sich beugen muss. Dies Grundgefühl unsrer eignen Endlichkeit und unsrer Abhängigkeit von einem Unendlichen begleitet ununterbrochen, dunkel oder bewusster, alle unsere sonstigen Bewusstseinszustände und Stimmungen, weil es in jeder Lebenslage gleich sehr angeregt wird.

Der Keim des „Religionsgefühls" ist daher ein durchaus allgemeingültiger; er liegt in jedem von uns, wird aber in jedem anders, auf eigenthümliche Weise angeregt. Denn jeder fühlt nur durch individuelles Erlebniss und im eignen Namen das über ihm waltende Unendliche und sein Unterworfensein unter dasselbe. Verschieden ist nur die Art und Weise, wie er sein Unterworfensein fühlt, wovon sogleich.

Alles Religionsgefühl geht daher aus dem Quell der Individualität hervor und begleitet ununterbrochen unser individuelles Selbstgfühl. Wären wir nicht Individuen, vermöchten wir nicht zugleich zum Gefühle dieser Persönlichkeit uns zu erheben und damit zum Bewusstsein unsers eigenthümlichen Geschicks und des dadurch erzeugten, ebenso eigenthümlichen Wohl- oder Wehgefühls: wir wären auch keiner religiösen Erhebung fähig. Sie entquillt stets von neuem dem eigensten und innersten Bedürfniss unserer Persönlichkeit und ist das tiefste Geheimniss derselben, in welches ein fremdes Selbst kaum vollständig sich hineinzufühlen vermag.

288. Weiter jedoch ist dies Individuelle eben auf dasjenige zurückzuführen, was als das Reale unsers Wesens bezeichnet werden muss. Es ist unser eigentlichstes Selbst, die bleibende Wurzel und die beharrliche Grundlage alles phänomenalen Wechsels, sowol desjenigen, der aus uns hervorgeht, als dessen, der von aussen an uns herantritt.

Deshalb ist zu folgern, dass wir überhaupt nur, weil wir reale, dem phänomenalen Wechsel entnommene Wesen sind, des Religionsgefühls theilhaftig werden. Denn es ergibt sich, dass in jenem primitiven, noch dunkel wirkenden Religionsgefühl (§. 287) zwei Gefühlselemente sich begegnen und durchdringen: das Gefühl und die Gewissheit des eignen Selbst, als eines Realen, welches „Selbst" durchaus nichts blos Allgemeines, sondern das Individuelle und Persönliche bezeichnet, und das Gefühl der Abhängigkeit dieses Selbst von einem Unendlichen. Beide Gefühle, gleich ursprünglich, gleich mächtig und somit gleich unaustilgbar, stehen in unauflöslicher Wechselbeziehung zueinander; und beide in ihrer Vereinigung bilden erst, was man „Religionsgefühl" zu nennen vermag, welches man bisher, um es beiläufig zu bemerken, nicht völlig genau und richtig, blos Abhängigkeitsgefühl genannt hat. Das Gefühl und die Gewissheit des eignen

Selbst ist darin ein ebenso unentbehrliches, ebenso wirksames Element, um die Anerkennung dieser Abhängigkeit zu einer wahrhaften und vollständigen zu machen.

So bestätigt sich von einer neuen Seite, dass die Religion, um auch nur als psychische Thatsache erklärbar zu sein, alles Ernstes auf einer vom Wesen Gottes unterschiedenen Realität und Substantialität des menschlichen Geistes beruhe. Die tiefgreifenden Folgen davon haben wir gesehen.

289. Aus dem nämlichen Grund müssen wir der häufig vernommenen, oftmals sogar in bester Absicht geäusserten Meinung durchaus widersprechen: die Religion sei auf „Vernichtung" unsers Selbst, auf „Tilgung" unsers Willens gerichtet, „um statt dessen Gott allein in uns wirken zu lassen". Tiefer erwogen, müssen wir solche Behauptung nicht nur für unpsychologisch, sondern sogar für antireligiös und irreführend erklären. Denn in Wahrheit verhält es sich gar nicht also mit den Wirkungen der echten, schlichten, unverkünstelten Religiosität. In keinem Sinne und in keinerlei Beziehung vernichtet sie unsern Willen oder verlöscht das Gefühl unsrer Eigenheit, sondern gerade das wahre Selbst und den rechten eignen Willen hebt sie ans Licht, indem sie beide befreit von der Unvollkommenheit und Leerheit ihres unmittelbaren Zustands. Das nichtige, blos sinnliche Zwecke erstrebende Selbst, der eigensüchtige Wille wird nicht sowol „vernichtet", als aufgelöst und vergessen in der Begeisterung des neuen höhern Lebens, welches durch religiöse Sittlichkeit (und eine andere Religiosität erkennen wir nicht an) im Bewusstsein angebrochen ist.

Jenes Misverständniss aber, die Religion in quietistischer Selbstabtödtung bestehen zu lassen, welchem selbst Geister tiefster und innigster Religiosität, ein Tauler, ein Angelus Silesius, in ihrer Bezeichnungsweise wenigstens, nicht völlig entgangen sind, stammt bei ihnen doch nur aus

Mangelhaftigkeit psychologischer Reflexion, wie aus Unbeholfenheit metaphysischen Denkens. Was sie meinen, ist das Eigentliche und Rechte. Sie eifern wider die Selbstheit des Menschen, predigen Vernichtung seines Willens in Gott, meinen aber nur, können nur meinen, jene niedere Selbstheit, jenen in seinen Zielen sich selbst betrügenden Willen. Ihnen ist solche Verwechselung nachzusehen; denn sie sind nicht als Psychologen, als Männer der Wissenschaft zu beurtheilen. Anders verhält es sich, wenn man derartige Behauptungen in den Werth metaphysischer Sätze umprägt und einen innerlich hohlen Pantheismus damit aufzuputzen gedenkt.

290. Die Existenz eines Religionsgefühls in uns, so müssen wir nunmehr abschliessend sagen, ist der objective oder sachliche Beweis und zugleich die Bürgschaft von der Realität und Unvergänglichkeit unsers persönlichen Wesens. Denn gerade die Kraft und Selbstgewissheit der Persönlichkeit ist es, welche im Religionsgefühl sich kundgibt, aus der es ununterbrochen erzeugt und genährt wird.

Dies ist zudem nicht nur im allgemeinen wahr, sondern es wird durchaus bestätigt, wenn wir die verschiedenen Gestalten oder die stufenweise Entwickelung ins Auge fassen, welche das Religionsgefühl im menschlichen Bewusstsein zu durchlaufen vermag, in Betreff welcher Stufenfolge wir im übrigen auf unsere „Psychologie" (§. 376—390) verweisen müssen.

Wo die Religion sich noch nicht über die unterste Stufe, über die Form widerwilliger, gottesscheuer Theophobie erhoben hat, ebenso wo sie die Stufe der Resignation nicht überschreitet, sei es in Gestalt stolzer stoischer Ergebung in das Unvermeidliche, sei es in der mildern Form entsagender Hingebung an ein dunkles Geschick, oder endlich wo sie in versöhnter Unterwerfung unter das Göttliche, in Demuth und in Gottesliebe ihre Vollendung und höchste Befriedigung gefunden hat: auf jeder dieser

drei Stufen religiösen Bewusstseins zeigt sich das Verhältniss zweier, gleich sehr realer Mächte: eines menschlichen Selbst, eines starken, ja hartnäckigen Selbstwillens, und eines Göttlichen, welches jene Eigenheit bestätigt und für sich walten lässt, aber zu sich erheben, mit sich versöhnen will.

Wir haben in der „Psychologie" (§. 385) dem dortigen Zusammenhange gemäss nachgewiesen, dass das Religionsgefühl in seiner höchsten Gestalt als „Gottesliebe" auftretend, zugleich einen objectiv-thatsächlichen Beweis vom Dasein und Wesen Gottes in sich schliesse. Es sei eine „factische Ueberführung vom göttlichen Wesen und Wirken in uns, die keiner allgemein theoretischen Gründe mehr bedarf, weil wir durch sie mitten in einem Thatsächlichen und seinen Wirkungen uns befinden".

291. Das durchaus Entsprechende gilt für den gegenwärtigen Gedankenzusammenhang in Betreff des Wesens der menschlichen Persönlichkeit. Derjenige Geist, und es ist erwiesenermaassen nur der persönliche, welcher durch das Religionsgefühl mit dem Göttlichen in ein bewusstes Verhältniss zu treten vermag, kann an sich selbst kein blos Phänomenales, er muss ein Realwesen sein in der umfassendsten Bedeutung dieses Wortes, welche gleich ursprünglich jeden Gedanken phänomenaler Vergänglichkeit ausschliesst.

Die Fähigkeit einer Religion im Menschen, so dürfen wir daher in völliger Analogie mit dem ebenerwähnten Schlussverfahren behaupten, ist der factische, thatkräftige Beweis von der innern Ewigkeit seines persönlichen Wesens. Denn gerade dieses und nichts anderes, kein stellvertretendes Allgemeine, κοινὸς λόγος, wie in den theoretischen Vorgängen des Geistes, kurz, die Persönlichkeit und nur diese tritt in der Religion mit ihrer ganzen Kraft zugleich und mit ihrer tiefen Bedürftigkeit hervor: mit der unverwüstlichen Stetigkeit ihres Wesens und Wollens dem blos Wech-

selnden und Phänomenalen gegenüber, aber auch mit der rastlosen Ungenüge des Wollens, wenn es, blos dem Zeitlichen und Phänomenalen zugewendet, auf kein ewiges Ziel gerichtet ist, welches Ziel es nur in der Religion gewinnen kann. Denn nur ein an sich selbst ewiges Wesen kann auch das Ewige suchen und allein von ihm befriedigt werden.

Die Thatsache eines Religionsgefühls im Menschen — und es ist zugleich die höchste geistige Thatsache im menschlichen Bewusstsein — müssen wir daher als den Gipfel und hellsten Lichtpunkt bezeichnen, in welchem die innere Unvergänglichkeit des Menschen von sich Zeugniss gibt. Wenn wir in allem Bisherigen die Beweise für diese Wahrheit nicht in äussern Gründen oder in abgeleiteten Begriffen suchten, sondern die thatsächliche Beschaffenheit des Menschenwesens selbst dafür sprechen liessen: so ist gewiss von entscheidender Bedeutung, wie die vollkommenste psychische Erscheinung, die höchste geistige Thatsache dazu sich verhält. Wir haben es gesehen: Religion ist an sich selbst die objective Wirkung des Ewigen in uns; denn sie beruht auf dem realen Verhältniss eines menschlich Ewigen zu dem schlechthin Ewigen, zuhöchst auf seiner Vereinigung („Versöhnung") mit ihm.

292. Nur Eins ist noch übrig im gegenwärtigen Zusammenhang, nämlich zu zeigen: wie die Bedeutung, welche der Religion als objectiver Thatsache zukommt, auch im Inhalte derselben, für das Bewusstsein des Religiösen, aufs Vollständigste zum Durchbruch und zur Anerkennung kommt. Wenn er nur als an sich Ewiges überhaupt Religion in sich zu hegen vermag, so gewinnt er durch dieselbe zugleich die unmittelbare Gewissheit davon, den „Glauben" an seine Ewigkeit.

Wir erinnern dabei nicht allein an den hinreichend bekannten Erfahrungssatz, dass alle ausgebildeten Religionen mit dem Glauben an ein Göttliches zugleich auch die Lehre

von der menschlichen Fortdauer verbanden. Wir können darin nur das objectiv richtige Sachverhältniss wiederfinden, dass beides voneinander unabtrennlich sei, dass beide Wahrheiten daher auch nur in inniger Verbindung miteinander geglaubt werden können.

Wir gedenken einer andern, ebenso bekannten, aber, wie es uns scheint, nach ihrer wahren Bedeutung nicht richtig gewürdigten Thatsache, welche beweisen möchte, dass gerade in den unentwickelten Religionsformen beide Wahrheiten fast ununterscheidbar verschmolzen werden, dergestalt aber, dass der Glaube an die Seelenfortdauer als das Hauptsächlichste hervortritt und den Mittelpunkt des religiösen Cultus bildet, während der Glaube an ein selbständig (übermenschlich) Göttliches dadurch fast völlig in den Hintergrund gedrängt wird.

293. Wir beziehen uns in diesem Betreff auf die ungemein merkwürdige Erscheinung der Dämonen- und Todtenverehrung, von welcher sich nachweisen lässt, dass sie der allgemeinste und am weitesten verbreitete Glaube sei unter den Naturvölkern von verschiedenster Rasse und Abkunft, wie verschiedensten Wohnorts und Lebensweise. Es versteht sich daher von selbst, dass an eine gemeinsame historische Quelle dieses Glaubens, an einen traditionellen Ursprung desselben schwerlich zu denken sei. Er ist autochthonisch im eigentlichsten Sinn, d. h. er entsteht überall selbständig aus dem innersten Selbstgefühl des Menschen, dessen Berechtigung wir nachgewiesen haben. Es ist die instinctive, aber, wie wir einsehen mussten, durchaus berechtigte Zuversicht des Menschen, nicht zu den blos phänomenalen, sondern den realen Dingen zu gehören. Ganz consequent gibt diese sich auch in dem Glauben Ausdruck, dass die Seelen der Abgeschiedenen noch fortdauern, auch jetzt noch des Wirkens und des Leidens fähig seien und dass ihr Zusammenhang

mit dem gegenwärtigen Dasein noch keineswegs gelöst sei, um den Lebenden nicht nützen oder schaden zu können.

Diesen Vorstellungen schliessen sich aber auch die Gefühle pietätsvoller Verehrung für die Vorfahren an, und so entsteht das Bedürfniss eines Cultus der Abgeschiedenen, welcher sich vielverzweigt und mannichfach gestaltet bis in die Religionen der historischen Völker hineinzieht. Wir erinnern an den Heroencultus der Hellenen, welche in ihm ihre Localgottheiten oder Stammeshelden feierten, d. h. die Seelen der abgeschiedenen Helden, an den sehr ausgebildeten Cultus der Manen und Laren bei den Römern, von welchem Hartung*) erweist, dass er zu den ältesten Gebräuchen gehöre und wahrscheinlich etruskischen Ursprungs sei; an die religiöse Verehrung der Abgeschiedenen bei den Chinesen und Japanern, an das altägyptische Todtengericht und an so vieles andere, dessen wir z. Th. im Folgenden erwähnen. Ja, so hartnäckig und so ergiebig zugleich fliesst die Quelle dieses Glaubens in uns fort, dass selbst da, wo die Aufklärung ihn zurückgedrängt oder als „Aberglauben" verpönt hat, er oft unerwartet auf bizarre und abenteuerliche Weise wieder hervorbricht. Wir meinen nicht sowol den trotz alles Eiferns der Aufgeklärten sich forterhaltenden „Geisterglauben"; dieser hat vielmehr, richtig beurtheilt und auf seinen wahren Ursprung zurückgeführt, etwas Unverfängliches und Natürliches. Wir meinen ein krankhaftes Product der unmittelbarsten Gegenwart: die Spielerei der „Spiritisten", welche kaum höher steht, als der rohste Aberglaube der Naturvölker, und auch darum in diesem die passendste Parallele findet, weil in beiden fast die gleiche Leichtgläubigkeit und der gleiche gauklerische Betrug sich verbinden.

294. Theodor Waitz in seiner auf gelehrter und umsichtiger Forschung begründeten „Anthropologie der Natur-

*) „Religion der Römer", 1836, Bd. I, S. 43 fg.

völker“ rechnet, neben der Religion, den Glauben von einem Leben nach dem Tode mit zu den „specifisch menschlichen Eigenthümlichkeiten“ und erweist diesen Satz theils überhaupt, theils durch die einzelnen Beispiele, zu welchen seine ausgebreiteten Forschungen ihm das umfassendste Material darbieten.*) Der Grundgedanke ist dabei überall derselbe; die Vorstellungen, in welche er gefasst wird, sind jedoch verschiedener Art und oft sehr willkürliche Einkleidungen jener einfachen Ueberzeugung, sodass man in Versuchung ist, über den Unwerth der erstern den bedeutungsvollen Kern zu vergessen. Dennoch greift das Wesentliche, gemeinsam Menschliche in übereinstimmenden Grundzügen auch dabei überall hindurch und zeigt sich sogar in sehr abgeleiteten Erscheinungen noch immer wirksam.

So lässt sich nach dem Urtheil von Waitz die weitverbreitete Sitte der Blutrache, selbst die Grausamkeiten gegen die Kriegsgefangenen und ähnliches auf den eingewurzelten Glauben an die Seelenfortdauer zurückführen, damit der Geist des Verstorbenen der ihm gewordenen Sühnung froh werde und zur Ruhe komme. Selbst die

*) Theodor Waitz, Anthropologie der Naturvölker, 4 Bde., 1859—1864. Ueber das Allgemeine und Weitverbreitete dieses Glaubens vgl. Bd. I, S. 325 fg. Bei den Negervölkern ist er verbunden mit Fetischdienst und Zaubereiglauben (Bd. II, S. 191. 193 fg.); bei den Kaffern und Congovölkern zeigt er sich in der Verehrung der Geister ihrer Häuptlinge, als Schutzgötter ihres Stammes (Bd. II, S. 411 fg.). Bei den Völkern des nördlichen Amerika als Glaube an ein „Reich der Seelen“ mit ähnlichen Verhältnissen, wie im Diesseits und mit Einfluss der Todten auf die Lebenden (Bd. III, S. 194 fg.). Aehnlich bei den Karaiben und den Völkern des Nordens von Südamerika (ebendas. S. 387). Ausgebildeter und mit einer Art von Heroencultus verbunden bei den Peruanern (Bd. IV, S. 454); phantastische Vorstellungen darüber bei den Mexikanern (ebend. S. 165). Das Analoge hätte Waitz von den meisten Stämmen Polynesiens, Asiens, von den alten Germanen und Celten, von den Finnen, Lappen, Grönländern u. s. w. zeigen können, wenn er nicht durch den Tod an der Vollendung seines grossen Werks gehindert worden wäre.

Todtengebräuche der wilden Völker, die ganze Verehrung der Vorfahren und alles, was in den Familiensitten sich darauf bezieht, hat, wie er zeigt, seinen letzten Grund in jenem Naturglauben; und es wäre interessant und dankenswerth, alle die abgeleiteten Erscheinungen aufzusuchen, die auf diese erste Quelle zurückzuführen sind, oder die wenigstens ohne jene stillschweigende Grundvoraussetzung gar nicht verständlich wären.

295. Für beachtenswerth halten wir dabei, dass dieser Naturglaube in seinen unmittelbaren Aeusserungen durchaus noch nicht mit eigentlich ethischen Vorstellungen, mit dem Begriff eines Lohns oder einer Bestrafung nach diesem Leben verbunden ist. Was sich allein in ihm ausspricht, ist eben nur die unwillkürliche Zuversicht des Menschen zur innern Unverwüstlichkeit seines Wesens, dieselbe innerlich gefühlte Gewissheit, welche einen Goethe, in dem wol unbestritten unter den Modernen das rein und ursprünglich Menschliche am stärksten und unverfälschtesten zum Bewusstsein kam, zu dem Ausspruch gegen Eckermann trieb, „dass kein tüchtiger Mann je an seiner Fortdauer gezweifelt habe", welche in dem Gedicht: „Die Weisen und die Leute" auf die Frage: „Sprich, was Unsterblichkeit beweist?", die nicht minder sinnvolle und vielbedeutende Antwort ertheilen lässt:

„Den rechten Lebensfaden,
Spinnt einer, der lebt und leben lässt" (die Energie des Lebens und Wirkens in andern hervorruft);
„Er drille zu, er zwirne fest,
Der liebe Gott wird weifen"!

Dies hat jedoch keineswegs den Sinn, als wenn solcher Naturglaube in Widerspruch stehe mit dem ethischen Wesen des Menschen überhaupt oder auch nur bei eigner tieferer Entwickelung sich indifferent verhalten könne gegen denselben. Jenes Ethische ist ihm selbst dann nur noch nicht klar geworden in seiner eigentlichen Gestalt und Bedeutung.

Wohinein der Mensch den höchsten Werth seines Daseins legt, dahinein legt er auch sein Unsterblichmachendes und den Begriff der Vollkommenheit. Dies prägt sich unvermeidlich und unverkennbar aus in seinen Vorstellungen vom künftigen Leben. Dem Volke der Germanen war Tapferkeit die höchste „Tugend". Es gönnte daher nur dem Kriegshelden den vollen Genuss der Unsterblichkeit; den Feigen erwartete ein trübes schattenhaftes Los im Reiche der Hel, entsprechend der Energielosigkeit seines Wesens.

Auf durchaus analoge Weise sind auch die ältesten Vorstellungen der Hellenen, der Juden vom Jenseits gestaltet. Sie werden bedingt durch dasjenige, was ihnen im gegenwärtigen Leben als das Werth- und Bedeutungsvollste erscheint. Vom sinnlichen Anschein ergriffen, fürchten sie den Verlust dieser Güter im zukünftigen Leben, welches ihnen daher ein trübes und freudenleeres ist; aber von einem Strafort, einer eigentlichen „Hölle", wissen sie nichts oder nur in sehr unvollständigen Andeutungen. Charakteristisch dagegen ist der weitverbreitete Glaube der Naturvölker, der im künftigen Leben nur eine wenig modificirte Fortsetzung des gegenwärtigen sieht. Wir werden sogar Gründe finden, der darin enthaltenen Vorstellung einer sprunglosen Continuität zwischen beiden Zuständen eine Art innerer Berechtigung zuzugestehen.

296. Aber jener Naturglaube kann sich nicht behaupten vor der aufsteigenden Reflexion, welche aus der Thatsache des sinnlichen Verschwindens, des leiblichen Vergehens im „Tode" Rückschlüsse sich bildet auf die Vergänglichkeit der Seele selbst. Nicht sowol der Tod, als die Wirkung des Todes ist das grosse Räthsel, welches das Jenseits uns verdunkelt, ja zweifelhaft macht. Unser Leib ist der sichtbare Träger aller Wirkungen der Seele; im lebendigen Leibe allein tritt sie uns als Gegenwärtiges und Wirksames entgegen; im entseelten ist sie verschwunden. Er zerfällt verwesend in seine Urelemente und auch mit ihr scheint es

vorbei zu sein. Alle theoretischen Zweifel an der Fortdauer, wie sie von je aufgetaucht sind, haben ihre erste Wurzel in der grossen Räthselfrage des Verschwindens der Seele für die Sichtbarkeit durch die Entleibung im Tode.

Der Naturmensch, sich selbst überlassen, empfindet nicht die hier auftauchenden Zweifel. Er reflectirt, er urtheilt nicht; er überlässt sich dem Eindruck seines ursprünglichen Naturgefühls, dessen Rechtfertigung wir übernommen haben. Der religiös Gläubige, wenn er die Zweifel auch kennt, trotzt dem widersprechenden Anschein und vertraut auf die ihm gewordene höhere Verheissung.

Aber auch ihm, sofern er überhaupt nur gebildet, entsteht der Trieb, dem andringenden Zweifel theoretische Gründe entgegenzusetzen. Der Gebildete urtheilt nach allgemeinen Analogien. Er kann sich daher des Bedenkens nicht erwehren, dass mit dem Verschwinden des Lebens auch der Träger des Lebens, die Seele, verschwunden sein möge. Der Zweifel wird unterstützt durch eine Menge bekannter Nebengründe und drängt so jene ursprüngliche Naturzuversicht immer mehr hinweg aus dem Umkreis unsres bewussten Urtheilens und Denkens, wiewol wir darum nicht aufhören, in unserm unreflectirten Benehmen, in den unwillkürlichen Zügen praktischer Todesverachtung, die wir kennen gelernt, die Nachwirkung jenes Naturgefühls an den Tag zu legen. Selbst Sokrates — der erste, der es wagte, alle Gewissheit aus dem Innern des menschlichen Bewusstseins schöpfen zu wollen —, als er vor dem Tode mit seinen Jüngern den philosophischen Gründen für die Unsterblichkeit nachforschte und man dies mit Recht als die würdigste Beschäftigung des Weisen gerühmt hat, wollte dadurch gewiss nicht jene vorher ihm unbekannte Wahrheit sich erst erzeugen, den Glauben daran in sich hervorbringen, sondern den ursprünglich schon vorhandenen nur rechtfertigen und sicherstellen vor dem sinnlichen Anschein und vor den Zweifeln der Reflexion.

297. Wer daher jenen sinnlichen Anschein des Todes widerlegt hätte, der könnte sich rühmen, ihn auch „überwunden", theoretisch besiegt zu haben. Diese Widerlegung ist aber der von uns ausgeführte Beweis, dass der Tod nichts ändern könne am Wesen des Geistes, dass er überhaupt ein blos phänomenales Ereigniss sei.

Damit ist zugleich für den gegenwärtigen Zusammenhang der anthropologische Unsterblichkeitsbeweis vollendet. Er ist der einzig mögliche für eine besonnene, die Grenzen menschlicher Forschung beachtende Wissenschaft. Denn er schöpft seine Gründe aus dem gegenwärtigen, immanenten Wesen des Menschengeistes; aber zugleich beseitigt er jenen sinnlichen Anschein und vernichtet damit die einzigen Gegengründe, welche gegen jene Wahrheit geltend gemacht worden sind, geltend gemacht werden können. Er gibt dadurch dem ursprünglichen Naturglauben seine angestammte Zuversicht und Würde zurück. Denn nicht nur rechtfertigt er ihn vor den Zweifeln der Reflexion, sondern er befähigt ihn auch, in seiner eignen Tiefe sich zu verstehen, wie in der ganzen Breite seiner Wirkungen sich vollständig zu überschauen.

Damit lenken wir jedoch nur zurück in den Zusammenhang bereits festgestellter und hinreichend begründeter Wahrheiten, denen jener Naturglaube an Unsterblichkeit nicht blos äusserlich sich anfügt; sondern weit ausdrücklicher müssen wir behaupten, dass er selbst nur der unwillkürliche Ausdruck, das ursprüngliche psychologische Zeugniss für dieselben sei.

So unterstützt und bestätigt dies beides sich gegenseitig. Der Mensch irrt sich nicht in seinem instinctiven Urtheil und in seinem praktischen Verhalten über sein Wesen und seine ewige Bestimmung; denn die unabhängige wissenschaftliche Forschung bestätigt das eine wie das andere. Umgekehrt: was die Wissenschaft als das Ergebniss complicirtester Ermittelungen ans Licht bringt, lässt sich

deutlich und entschieden schon in den einfachen Grundüberzeugungen seines Bewusstseins entdecken.

Und anders ist dies Verhältniss auch gar nicht zu denken. Denn sicherlich hat der Mensch zum allermindesten den gleichen Anspruch darauf, den wir an jedem Thiere erfüllt finden, ein in seinen Grundtrieben und Anlagen vollendetes, mit sich in Uebereinstimmung stehendes Wesen zu sein. Kein Instinct in ihm kann ihn trügen; denn er ist nur der Ausdruck seines innern Wesens und seiner ursprünglichen Bestimmung. Am allerwenigsten daher auch das Grundgefühl seiner „Uebernatürlichkeit". Dies Gefühl eben ist der factische Erweis und das Zeugniss seiner innern Dauer und Fortdauer; und menschlich betrachtet bedarf er keines andern.

Die Wissenschaft daher hat keine andere Bestimmung und kein anderes Vermögen, als ihn über jenes Grundgefühl aufzuklären, zugleich aber dasselbe zu bestätigen, indem sie es in Zusammenhang bringt mit den allgemeinen Weltgesetzen und mit der Oekonomie der gesammten Schöpfung.

Viertes Kapitel.

Allgemeiner Rückblick. Der (ethische) Unsterblichkeitsbeweis aus dem Begriff der Menschengeschichte. „Philosophie“ derselben.

298. Der Umkreis unserer bisherigen Untersuchungen ist hiermit durchlaufen; der anthropologische Beweis der Seelenfortdauer ist nach allen charakteristischen Seiten erschöpfend festgestellt.

Um aber noch bestimmter, als bisher, zum Bewusstsein zu bringen, was in ihm enthalten sei und was nicht, welche wesentlichen Seiten der Betrachtung er noch unerledigt lasse, wird es wohlgethan sein, das Gesammtergebniss alles Bisherigen in dieser seiner Begrenzung noch einmal zusammenzufassen. Was noch fehle, wird daraus am besten erhellen.

Nach welcher Seite hin dies Fehlende zu suchen sei, kann nicht zweifelhaft sein, wenn wir der Anknüpfungspunkte gedenken, welche bereits im Vorhergehenden die Betrachtung des Menschen uns darbot.

Er ist, im specifischen Unterschiede von allen übrigen uns bekannten Geschöpfen und Naturen, ein geschichts-

bildendes Wesen (§. 258 fg.). Wenn wir daher im bisherigen Beweisverfahren immer nur das eigne, immanente Bewusstsein des Menschen zum Zeugniss aufgerufen haben für seine innere Dauer und Unvergänglichkeit: so wird die höchste Bestätigung dieses Zeugnisses oder Beweises über sich selbst offenbar darin zu suchen sein: ob auch sein Auftreten in der Geschichte dieselbe Auffassung nothwendig mache. Es entstände damit die Aufgabe eines „Unsterblichkeitsbeweises aus dem Begriff der Menschengeschichte", ergänzend und vollendend alles Bisherige, vielleicht sogar noch erklärend manches Räthsel, welches im Vorhergehenden uns zurückgeblieben ist.

299. Der nächste Verlauf nun wird ergeben, worin diese Ergänzung bestehe, und wie durchaus unentbehrlich zum Erfassen der ganzen Wahrheit die also erweiterte Betrachtung sei. Denn erst hier können die ethisch-religiösen Seiten des Problems zur Sprache kommen, welche von der vollständigen Idee menschlicher Unvergänglichkeit unabtrennlich sind, weil sie der letztern erst Werth und Gehalt verleihen.

Und nicht minder bedeutungsvoll möchte es sein, dass Hand in Hand damit auch eine gesteigerte Idee der Gottheit sich geltend macht. Wenn vorher, angesichts der wundervollen Schöpfungsthaten in einem zweckerfüllten Universum, sich Gott der theoretischen Betrachtung als die vollkommenste Macht und Weisheit mit unwiderstehlicher Ueberzeugung aufdrängte: so ist dieser Begriff doch keineswegs der höchste oder der allbefriedigende.

Aber auch hier lassen uns die tiefen, unauslöschlichen Postulate des menschlichen Bewusstseins nicht im Stich, deren sinnvolle Bedeutung wir kennen. Denn so gross und wichtig jene theoretische Einsicht auch ist, so genügt sie dem menschlichen Gemüth doch keineswegs, welches nicht lediglich die göttliche Macht und Weisheit in ihren allgemeinen Zügen zu bewundern trachtet, nicht blos einer

allmächtigen, sondern einer hülfreichen, gnadenvollen Gottheit bedarf, kurz, innerhalb der allgemeinen Weltvorsehung noch einer individuellen, auf den Einzelmenschen gerichteten, sehnsuchtsvoll begehrt, um sie erst dann als „göttliche" zu verehren und liebend sich ihr zu vertrauen.

300. Und bestätigend für jenes Gefühl muss auch die kalte theoretische Erwägung hinzufügen: dass jener Begriff vollkommenster, zugleich allmächtiger Intelligenz keineswegs der höchste sei, den die menschliche Vernunft überhaupt von der Gottheit fassen könne. Es fehlen ihm eben noch die höchsten, die ethischen Eigenschaften.

Denn jene blos allmächtige Intelligenz nennt der Mensch in Bezug auf sich selbst mit bestem Fuge Gott, als den „Guten", und als die übersinnliche Macht des Guten in ihm selber, dem Menschen. Nach der Ueberzeugung von einer Gottheit in ethischem Sinn trachtet er daher vor allem, und die blos theoretische Bewunderung ihrer Allmacht und Unendlichkeit wird ihm frostig und gleichgültig; denn sie beruhigt nicht sein Herz, bestärkt nicht seinen Willen, befestigt nicht seine Hoffnungen.

Aber nach seinen theoretischen Voraussetzungen erwogen, ist dieser ethische Begriff der Gottheit vom Standpunkt blosser Naturbetrachtung aus unerreichbar; ebenso, wenn wir den Menschen nur als Naturwesen, wenn auch als höchstes erfassen. Der grosse Gedanke der „Präformation", der uns bis jetzt begleitete, lässt uns hier im Stich; er hat sich erschöpft in seinen Consequenzen. Wir müssen uns nach andern, nach höhern Thatsachen umsehen, die uns den Einblick in eine höhere Weltökonomie verstatten.

Offenbar können diese Thatsachen gesucht — und hoffentlich auch gefunden werden — nur im Menschen, nicht aber wie er als blosses „Geschöpf", als Naturwesen, wenn auch mit hervorragenden Eigenschaften, gegeben ist, sondern wie er als selbst sich schaffendes, in geistiger

Entwickelung begriffenes, kurz, als geschichtsbildendes Wesen uns erscheint.

301. Wir suchen somit den Gott in der Geschichte, d. h. wir fragen, ob die Menschengeschichte also, wie sie vor uns liegt, möglich wäre, ohne den steten Einfluss, die wirksame Gegenwart einer theils mehr als menschlichen, theils aber auch mehr als blos allmächtigen und intelligenten, kurz einer **ethisch** göttlichen Macht in ihr anzunehmen, die gleich allgegenwärtig und unwiderstehlich, wie sie die allgemeine Schöpfung an ihr Ziel gebracht, eben also auch aus allen Verwickelungen und Kämpfen der Menschengeschichte, für den Einzelnen wie für die Gesammtheit, das Gute zum Siege und zugleich zur innern Siegesgewissheit für das Bewusstsein des Menschen zu bringen vermöchte?

Dann wäre der Beweis von den ethischen Eigenschaften Gottes ebenso entschieden festgestellt, wie dort der von seiner schöpferischen Allmacht und Intelligenz. Dann, aber auch erst dann, hätten wir das Recht, von einer göttlichen Vorsehung für den Menschen zu reden.

Aber dies neue und höhere Princip der Gotteserkenntniss würde zugleich nicht umhin können, den entscheidendsten Einfluss zu üben auf den Begriff menschlicher Unsterblichkeit. Die Macht des Guten, welche in der Menschengeschichte geheim, aber unwiderstehlich sich wirksam zeigt, müsste auch in und für die ewige Bestimmung des Menschen ihre Wirkungen entfalten; und wir hätten nur die Eigenthümlichkeit dieser Wirkungen kennen zu lernen, um den Unsterblichkeitsbegriff von einer neuen Seite begründen zu können.

Der Gedanke übrigens, dem wir hier begegnen, ist in seinen abgeleiteten Folgen von sehr altem Datum und von unverkennbar weltgeschichtlicher Bedeutung. Kein irgendwie entwickeltes Religionsbewusstsein hat sich von der Vorstellung trennen können, dass das Los des Menschen im

künftigen Leben durchaus bedingt sei von dem errungenen ethischen Werth desselben im gegenwärtigen, und dass eine gerechte Gottheit es hiernach bestimme.

Aber das tiefere principielle Wechselverhältniss zwischen beiden Begriffen, zwischen der ethischen Idee von der Gottheit und dem ethischen Werth des Menschen und zwischen dem Unsterblichkeitsbegriff ist bisher viel weniger erwogen worden; und hierüber ist noch ein Wort zu sagen.

302. Denn nicht minder merkwürdig und charakteristisch ist es, dass auch der Begriff menschlicher Unsterblichkeit in ähnlicher Art unvollständig sei, wie wir es am Begriff der Gottheit bemerken mussten, solange die ethische Bedeutung des Menschen und sein daraus hervorgehendes Verhältniss zu Gott unerwogen bleibt.

Wir haben im Bisherigen die anthropologisch-psychologischen Beweisgründe kennen gelernt, welche uns mit höchster Wahrscheinlichkeit und ohne einen entscheidenden Gegengrund die Fortdauer unserer „Persönlichkeit" zusichern. Allerdings eine wichtige Einsicht, unantastbar für den Verstand, welcher schwerlich der geschlossenen Kette jener Folgerungen einen gegründeten sachlichen Einwand wird entgegenhalten können; aber ungenügend für das menschliche Gemüth, dem eine solche allgemeine Fähigkeit fortzudauern, solche abstracte Unsterblichkeit kein Bild eines wesenhaften, geisterfüllten Daseins zu gewähren vermag.

Und so bleibt jener Begriff ein lediglich theoretischer, ein Ausgangspunkt für die Wissenschaft, welche von dort aus sich weiter zu orientiren vermag, aber kein Standpunkt für das Leben, weil die volle Wahrheit ihm fehlt. Doch ist es von der tiefsten Bedeutung, den Grund jener Ungenüge zu erkennen.

Es ist der Mangel jeder ethischen Bedeutung einer solchen, durch jenen Beweis uns zugesicherten Ewigkeit. Der eigentliche Werth derselben, der Grund, warum der

Mensch mit allen Fasern seines Gemüths diese grosse Hoffnung umfasst, bleibt unberührt und unerklärt. Denn jener Werth und dieser Grund lassen sich doch nur in dem Glauben entdecken, dass durch eine „providentielle" (mehr als menschliche) Veranstaltung, wie in diesem Leben, so auch im künftigen, der Mensch der ihm beschiedenen Vollkommenheit, in seinem Selbstgefühl seiner Glückseligkeit, zugeleitet werde.

303. Dieser Glaube führt uns jedoch über den Begriff einer (blos) allmächtigen Schöpferintelligenz hinaus zu einem ethischen Begriff von der Gottheit, dessen Begründung wir zu suchen haben.

Die „Natur" und der Naturzusammenhang fordern uns auf, die höchste schöpferische „Weisheit" ihres Urhebers zu bewundern und in immer neuen, überraschenden Bewährungen anzustaunen. Von der „Liebe" des Schöpfers für sein Geschöpf geben jene Universalthatsachen wenig sichere Proben. Vielmehr ist oft schon gesagt worden, dass im Leben der empfindenden Wesen und im Kampf ihrer wechselseitigen Zerstörung die Masse der Lustgefühle so gering, das Ueberwiegen der Unlustgefühle so gewaltig sei, dass eben hierin das grösste und bedenklichste Räthsel der Schöpfung liege. Wie dies Räthsel zu lösen sei und ob es menschlicherseits jemals gelöst werden könne, das zu untersuchen ist hier nicht unsere Aufgabe.

Das Erfahrungsobject dagegen, um jenen ethischen Begriff der Gottheit zu begründen, kann nur der Mensch sein; aber nicht der Mensch als Naturwesen, sondern in der Geschichte, mit der doppelten Bedeutung derselben: wie sie einerseits auf breitester Grundlage der Erfahrung die ethischen Eigenschaften und Bedürfnisse des Menschen uns darlegt, und wie sie andrerseits providentielle Veranstaltungen uns kennen lehrt, um jenen ethischen Bedürfnissen Genüge zu schaffen. Nur innerhalb der Geschichte in

dieser doppelten Bedeutung demnach kann die Entscheidung über jene grosse Frage gesucht werden.

Und hiermit haben wir die Unabtrennlichkeit jener Doppelaufgabe gezeigt, die uns zunächst beschäftigen soll: Wie sich der ethische Begriff der Gottheit überhaupt begründen lasse? und welches höhere Licht von da auf den Begriff menschlicher Unsterblichkeit falle?

304. Ehe wir jedoch in diesen neuen Umkreis von Betrachtungen eintreten, werden wir wohlthun, das bisher Geleistete in scharfem Umriss uns wieder vorzulegen, um desto sicherer uns darauf stützen zu können.

Der Grund dieser rückblickenden Erwägung ist ein doppelter. Zuvörderst ist in jedem Fall die Stetigkeit des Begriffszusammenhangs im Bewusstsein zu erhalten, der um so weniger aufgegeben werden darf, als wir gewiss sein können, dass schon im Vorhergehenden Anknüpfungspunkte sich finden werden für die höhere ethische Ansicht vom Geist, welche wir hier gewinnen wollen. Und eben dies führt uns auf einen zweiten, noch tiefer liegenden Grund.

Der Hauptgedanke, bei dem wir im Bisherigen am häufigsten verweilten, indem wir von den verschiedensten Seiten her auf ihn zurückgeführt wurden, war der Begriff der „immanenten Teleologie“ der gesammten Schöpfung. Alle Reiche der Natur sind zweckerfüllt und jedes einzelne Gebilde innerhalb derselben zeigt auf eigenthümliche Weise Harmonie zwischen seiner äussern Bestimmung und innern Ausstattung: jedes ist vollkommen in seiner Art. Dies ist der eine Gedanke, welchen die Beobachtung des Weltganzen ausnahmlos uns entgegenbringt.

Aber ebenso entschieden drängte sich uns die weitere Betrachtung auf, dass innerhalb dieser universalen Zweckmässigkeit zugleich eine gemeinsame Richtung aller einzelnen Weltzwecke auf einen grossen Haupt- oder Grundzweck im Weltplan des Ganzen sich nicht verkennen lasse. Wir

mussten sagen: im Universum, soweit es erkennbar vor uns liegt, offenbart sich eine Stufenfolge von Zwecken, die in einem höchsten Weltzweck (Weltwesen) sich abschliesst (§. 186—190). Und erkannt wurde dies höchste Ziel in der Hervorbildung des Geistes, welcher für unsern, den tellurischen Erfahrungsstandpunkt nur im Menschen sein Gegenbild findet. Der Mensch ist also das höchste Zweckwesen der Erde (§. 254).

305. Hiermit begann jedoch eine neue Reihe von Fragen und Räthseln, die nicht gelöst werden konnten, solange wir den Menschen blos als Naturwesen betrachteten. Nur innerhalb seiner ethischen (geschichtsbildenden) Function konnte die Verwirklichung seines Zweckes, mithin zugleich des gesammten Erdzweckes gesucht werden.

Und hiermit stehen wir am nächsten Ziel unsererr gegenwärtigen Betrachtung. Zufolge der allgemeinen Teleologie der Schöpfung, die als die gewisseste Universalthatsache sich kundgegeben hat, muss vorausgesetzt werden, dass auch im Besondern das Reich der natürlichen Dinge und das Reich der ethischen Zwecke in innerer Wechselbeziehung und Eintracht miteinander stehen. Es ist der alte Gedanke, welchem schon Platon nachging, wenn er in begeistertem Vertrauen zu den höchsten Idealen des menschlichen Gemüths zu behaupten sich getraute: dass das „Gute“ und nur das Gute das wirksame Princip in allen Dingen sei. Es ist derselbe Gedanke, welchen Leibnitz in der Formel aussprach: dass zufolge der allgemeinen Vollkommenheit der Welt das „Reich der Natur“ mit dem „Reich der Gnade“ in ursprünglicher Harmonie stehen müsse.

Aber jener grosse Gedanke bleibt abstract und inhaltsleer, bleibt ein blosses Postulat unserer, wenn auch immerhin edelsten und berechtigtsten Wünsche, solange die innern Bedingungen einer solchen Uebereinstimmung nicht thatsächlich nachgewiesen sind.

Dass dieselben nur innerhalb der Natur des Menschen fallen können und nur dort aufzusuchen seien, ist kein Zweifel. Und so haben wir den Beweis zu führen, beziehungsweise ihn zu vollenden:

dass der Mensch nach seinen natürlichen Anlagen gerade also und nur also ausgestattet sei, wie es seine **eigentliche**, seine **ethische** Bestimmung erfordere.

Dies ist es nun auch, was man in einem andern Sinne, als dem bisher gebräuchlichen, einen „ethischen Unsterblichkeitsbeweis" nennen könnte. Denn es wird möglich sein, sehr einleuchtend und sehr eindringlich zu zeigen:

dass die Grundbedingung, die conditio sine qua non, der ethischen Bestimmung des Menschen seine **persönliche**, eine zugleich **selbstbewusste** und **geistige Entwickelung** in sich schliessende Fortdauer sei, ungleich der abstracten, **innerlich** veränderungslosen Unvergänglichkeit, die wir auch den Realwesen niederer Ordnung zugestehen müssen.

Mit andern kürzern Worten: Der Mensch ist nur darum zur persönlichen, zur selbstbewussten Fortdauer befähigt und nur deshalb ihrer sicher, weil zufolge seiner allgemeinen Weltstellung er ausersehen ist, ethische Aufgaben zu lösen.

Und eben dies sind die neuen Gesichtspunkte, die uns bei dem Rückblick auf das Vorhergehende zu leiten haben. Es dürfte dabei sich zeigen, wie sehr wir ungesucht und unbewusst durch die bisher erlangten Resultate schon vorbereitet sind, das letzte und höchste Ergebniss auszusprechen.

Allgemeiner Rückblick.

306. Als Ausgangspunkt für jede anthropologische Beweisführung ergab sich uns die Frage: ob der mensch-

liche Geist und zwar, da wir empirisch von keiner andern Form geistiger Existenz wissen, auch von keiner andern Wirkungen und Veränderungen ausgehen sehen, denn von der individuellen, persönlichen —; ob der Individualgeist des Menschen der Welt des „Realen", damit Nichtphänomenalen, Unvergänglichen angehöre?

Darauf nun haben wir eine vollgültige Antwort erhalten, welche zugleich in den allgemeinsten metaphysischen Wahrheiten ihre Stütze findet.

I. Jedes Wesen, welches überhaupt Phänomene zu bewirken vermag, muss selbst ein Nichtphänomenales, Reales sein. Jedes Wesen sodann, welches eine Reihe wechselnder Phänomene hervorbringt, ohne selbst darin die Einheit zu verlieren, muss ein beharrliches Reale sein. Beides gilt erfahrungsmässig in eminentem Sinn vom menschlichen Individualgeist. Also muss ihm neben den übrigen Weltwesen in vorzüglichem Grad die Eigenschaft innerer Beharrlichkeit, die Kraft innerer Dauer und unverwüstlichen Bestehens zukommen. Und zwar gilt dies von ihm an sich selbst und als ursprüngliche Eigenschaft; es ist nicht blos ein nachträgliches und durch ausnahmsweises Geschenk „Einzelnen" zugebilligtes Prädicat.

(Wir widersprechen durch letzteres ausdrücklich einer Vorstellungsweise, die sich neuerdings bei Theologen und einzelnen theologisirenden Philosophen ausgebildet hat, indem sie behaupten, die Unsterblichkeit, die persönliche Fortdauer sei nur den „Wiedergebornen" beschieden, während die Menschenseele an sich selbst ebenso wenig das Vorrecht der Unvergänglichkeit besitze, als irgendein anderes „Geschaffene".

Wir können nicht umhin, in solcher Auffassung eine bedenkliche Unklarheit der Principien zu finden, welche sogar geeignet wäre, sofern sie Wurzel fasste, die christliche Lehre von der Fortdauer aufs tiefste zu gefährden. Denn schärfer erwogen ist damit das völlig Willkürliche, jeder Natur-

analogie Widersprechende behauptet: dass das an sich Phänomenale in ein Reales, die blos vorübergehende Wirkung und Erscheinung eines Realen (denn dies wäre nach der bezeichneten Vorstellungsweise ursprünglich der menschliche Geist) in ein beharrliches Reale „verwandelt" werden könne, dass durch eine vollständige Vertauschung der Daseinssphären das nicht Ansichseiende (Accidentelle) zum Ansichseienden (Substantiellen) gesteigert zu werden vermöge. Wenn wir den hergebrachten, eigentlich aber gedankenlos und oberflächlich gefassten Begriff göttlicher Allmacht festhalten: so ist dies freilich nicht geradezu ein logischer Widerspruch; wol aber ist jene Behauptung, wenn wir die allgemeinen Weltgesetze und die durchgreifenden Analogien alles Daseienden erwägen, ein analogiewidriger Gedanke, der bei jeder schärfern Erwägung ins Unausführbare sich auflöst. Wie sollte das an sich Nichtreale, Nichtbeharrliche, das Verursachte eines Andern, Beharrlichen jemals in die Welt des Realen, der bleibenden Ursachen erhoben werden können? Ein solcher Umwandlungsact bleibt eine willkürliche Behauptung, die mit dem Worte: göttliche Allmacht, göttliche Gnadenwirkung nicht von ihrer innern Undenkbarkeit befreit werden kann.

Ausserdem ist in rein speculativem Interesse zu erinnern, dass durch ein solches theologische Philosophem in einem der wichtigsten Punkte, in der Lehre vom menschlichen Geist, unerwarteterweise der pantheistischen Auffassung von der Nichtsubstantialität alles „Endlichen", ein unberechtigtes Zugeständniss gemacht wird. Umgekehrt vielmehr, wie auch in dem gegenwärtigen Werk gezeigt worden, lässt sich von der richtig erwogenen Thatsache des menschlichen Geistes aus jene pantheistische Irrlehre am einleuchtendsten und schlagendsten berichtigen.)

307. II. Dem Menschengeiste somit kommt die Eigenschaft substantieller Dauer schon ursprünglich zu; sie

wird ihm nicht erst nachträglich verliehen. Ja, in einem bestimmten, genau von uns festgestellten Sinn ist zu sagen: dass die Gesammtform der „Sinnen-“ (Phänomenal-) Welt selbst das Product seines Bewusstseins und nur auf dem Augpunkte dieses Bewusstseins vorhanden sei.

Die einfache, aber unwiderlegliche Folgerung, welche daraus für das eigne Wesen des Geistes sich ergab, war nun die: dass er selbst nicht der Phänomenalwelt und ihrer Vergänglichkeit angehören könne, so gewiss diese selbst nur auf dem Augpunkte seines Bewusstseins und als das Product desselben existirt. Er gehört mithin in die Reihe der beharrlichen Realwesen, indem Wirkungen von ihm ausgehen, die einen wesentlichen Bestandtheil der Phänomenalwelt bilden. Und nach der Macht und dem Umfang dieser Wirkungen beurtheilt, könnten wir den Menschengeist unter den uns bekannten geschaffenen Realwesen sogar füglich als ens realissimum bezeichnen.

III. An diesem Gesammtverhalten des Geistes — so ergab sich uns ferner — kann nun der „Tod“ nichts ändern, indem das blosse Ablegen des Leibes, d. h. das Aufhören der Wechselwirkung mit gewissen Realwesen (den chemischen Elementen des „Sinnenleibes“), nach dem psychophysischen Gesetz der „Erhaltung der Kraft“, weder die Substantialität des Geistes, noch seine Wirkungsfähigkeit, nach ihrer Beschaffenheit, wie nach ihrem Umfang, in keiner Weise zu alteriren vermag.

Den „irdischen“ Tod als eine Krise zu betrachten, ihm irgendeine wesentliche Bedeutung für den Geist zuzugestehen (wir werden freilich einen ganz andern Tod, einen „ethischen“ oder „geistigen“ kennen lernen, von welchem nicht das Gleiche gilt), dies ist als ein vom oberflächlichsten Anschein abgeschöpfter rohsinnlicher Aberglaube zu bezeichnen. Wenn wir dies vom blos anthropologischen Standpunkt aus behaupten mussten, so wird es sich noch entschiedener durch den ethischen bestätigen; und alle

theologischen Vorstellungen, welche dieser Auffassung widersprechen (wir brauchen sie wol im einzelnen nicht näher zu bezeichnen), wären hiernach zu berichtigen.

308. IV. Aber ebenso wenig ist auch die Fortexistenz und Continuität seines Bewusstseins dem Geiste durch den Tod gefährdet.

Denn die „Psychologie“ erweist im ganzen, wie im besondern, dass die Bewusstseinsfähigkeit des Geistes nicht die Wirkung sinnlicher Erregungen in ihm, überhaupt nicht von aussen ihm eingegossen sein könne, dass vielmehr die „Bewusstseinsquelle“ (die Erregbarkeit für jenen innern Lichtzustand, den wir Bewusstsein nennen) in des Geistcs eigenem, vorempirischem Wesen liege; dass sie durch die früheste sinnliche Einwirkung zwar geweckt, nicht aber erzeugt werde, dass sie jedoch, einmal geweckt, nach eigenem, immanentem Gesetz selbständig sich fortentwickele.

Die Bedeutung des Sinnenleibes und gesammten Sinnenlebens für das Bewusstsein kann daher, wie weiter die „Psychologie“ begründet, überhaupt nur darin bestehen: jene allgemeine, gleichsam noch unbestimmte Erregbarkeit (Bewusstseinsanlage) in eine genau begrenzte Form des Bewusstwerdens und der Bewusstseinsentwickelung einzuschliessen.

V. Diese Bewusstseinsform ist das wohlbekannte factische, sinnlich-reflectirende Bewusstsein, mit dessen Beschreibung die gewöhnliche empirische Psychologie ausschliesslich sich beschäftigt, weil sie es für die einzige und ausschliessliche Art des Bewusstseins hält. Unsere Psychologie dagegen ist genöthigt, die Möglichkeit auch anderer Bewusstseinsformen und Bewusstseinszustände anzunehmen, indem sie den blos factischen und höchst bedingten Ursprung jenes sinnlichen Bewusstseins nur allzu deutlich erkannt hat.

309. VI. Sehr entscheidende thatsächliche Gründe erheben jene blos mögliche Annahme zu gesteigerter Gewissheit. Und zwar von ganz verschiedenen Seiten her und

gänzlich unabhängig voneinander laufen diese Gründe zu einem gemeinsamen Ergebniss zusammen. Denn sie sind theils anthropologischer, theils psychologischer Art.

VII. Die „Anthropologie" zuvörderst *) hat aufmerksam gemacht auf die zwiefache Weise, wie die Functionen des Bewusstseins sich vollziehen, was zwar keinen eigentlichen Gegensatz, wol aber einen sehr bezeichnenden Unterschied innerhalb desselben erzeugt.

Das gewöhnliche (wache) Sinnenbewusstsein zeigt als charakteristisches Merkmal eine relative Langsamkeit sämmtlicher Bewusstseinsfunctionen, welche bei besondern leiblichen Dispositionen oder krankhaften Veränderungen bis zur Trägheit und Schwerfälligkeit, ja bis zum gänzlichen Stocken derselben herabsinken kann. Die Lückenhaftigkeit in der bewussten Auffassung des Wahrnehmungsinhalts, wie die Vergesslichkeit für die wirklich angeeigneten Vorstellungen gehören in dieselbe Gruppe von Erscheinungen und prägen im Verein mit jener Thatsache dieser gesammten Bewusstseinsform den Charakter der Unvollkommenheit auf, der in unzähligen Formen und Weisen höchst empfindlich und fühlbar wird.

VIII. Der eigentliche und letzte Grund von diesem allen kann nicht mehr zweifelhaft sein, seitdem die Physiologie nachgewiesen und sogar durch Experiment und Messung genauer bestimmt hat, dass alle Nervenfunctionen innerhalb einer „messbaren" Zeitdauer verlaufen. Ist ferner physiologisch wenigstens soviel festgestellt, dass selbst der einzelnste Vorstellungs- und Willensact einen höchst complicirten Apparat verschiedener Hirn- und Nerventheile in Anspruch nimmt, deren jeder, um zu wirken, einer bestimmten Zeitdauer bedarf, so erklärt sich vollständig der Umstand: dass bei allen Bewusstseinsacten, die unter Vermittlung

*) „Anthropologie", 2. Aufl., 2. Buch, 5. Kap.: „Das Hellsehen und die Ekstase."

des Hirns und Nervensystems zu Stande kommen, eine „messbare Dauer", d. h. eine relative Langsamkeit derselben stattfinden müsse. Im Hirn und Nervensystem liegt daher jene retardirende Ursache für die Bewusstseinsprocesse, nicht in ihnen selbst und auch nicht im Wesen des Geistes. Wenigstens ist zu letzterer Annahme kein positiver Grund aufzufinden.

310. IX. Noch augenfälliger ist diese Rückwirkung der leiblichen Functionen auf den Geist bei allen Vorstellungs- und Denkacten. Dass die Energie, die Lebhaftigkeit und das glückliche Vollbringen derselben stets und ununterbrochen beeinflusst werde von bleibender körperlicher Constitution wie von wechselnder Körperstimmung, ist so anerkannt und unzweifelhaft, dass man die Gesammtheit dieser Erscheinungen in den (vermeintlichen) Erfahrungssatz einer „unbedingten Abhängigkeit der Seele vom Körper" zusammengefasst hat. Der Materialismus glaubt sogar noch entschiednere Folgerungen daraus herleiten zu müssen: Bewusstsein und Geist seien lediglich der Effect leiblicher Functionen und alles sei Leib.

X. Seitdem jedoch der (metaphysische) Begriff von der „Erhaltung der Kraft", der zuerst in der Physik sich geltend machte, aus dieser in die Psychologie übertragen und, wie dies unerlasslich war, auf das reale Wesen des Geistes ausgedehnt worden, kann von solchen Uebereilungen des Urtheils nicht mehr die Rede sein. Was Abhängigkeit der Seele und ihrer bewussten Functionen vom Leibe und seinen Veränderungen genannt wird, ist auf eine ganz andere, weit tiefer liegende Ursache zurückzuführen. Es bezeichnet einzig und allein die wechselnde Vertheilung des ursprünglichen Kraftmasses der Seele auf ihre bewussten oder ihre bewusstlosbleibenden Functionen, unter welchen letztern die sogenannten „leiblichen" obenan stehen.

Im übrigen darf dieser Satz für den gegenwärtigen Zusammenhang als ein erwiesener gelten. Sofern jedoch eine

besondere Begründung desselben gesucht würde, müssen wir den Leser bitten, die „allgemeinen Sätze aus der Psychophysik", mit denen einleitungsweise unsere Psychologie eröffnet wird, durchdenken und prüfen zu wollen.*)

311. XI. Auf diese physiologische Einsicht gestützt, ist für uns nun jeder Grund verschwunden, jene Unvollkommenheit der Bewusstseinsfunctionen in der Beschaffenheit des Geistes selbst zu suchen und als allgemeine Ursache davon die Endlichkeit und Gebrechlichkeit unsers geistigen Wesens anzuklagen.

Jetzt müssen wir diese Ursache an eine ganz andere Stelle versetzen, in die erweislich retardirende Rückwirkung, welche die Verbindung mit einem ursprünglich ihm heterogenen Stoffleibe auf den Geist übt. Das ursprünglich ihm verliehene, aber unüberschreitbare Kraftmass wird seinem wesentlichen Theile nach gebunden, indem es für die leiblichen Functionen verwendet und dadurch den Bewusstseinsprocessen entzogen wird.

„Der Leib drückt auf den Geist", d. h. auf die Klarheit, Freiheit, Energie seines Bewusstseins. So sagt eine allgemeine Erfahrung, die nur näherer Auslegung bedarf, um sich als richtig zu bewähren.

XII. Den „Druck" nämlich bewirkt nicht das Stoffliche des Leibes, indem dessen einfache (chemische) Bestandtheile begreiflicherweise gar keinen directen und unmittelbaren Einfluss auf die bewussten Functionen des Geistes üben können; jede solche Annahme ist unwissenschaftliche Willkür oder Gedankenlosigkeit. Vielmehr hat dies Stoffliche nur sehr mittelbare und indirecte Einwirkung, indem es lediglich Gegenstand von Kraftverwendung wird, deren veränderlicher Gesammterfolg sich nun für die Bewusstseinsprocesse günstiger oder ungünstiger gestalten kann, je nach-

*) „Psychologie", Bd. I, 1864; „Anthropologische Ergebnisse als Einleitung in die Psychologie", §§. 1—13, 71—76.

dem die dafür in Anspruch genommene Kraft eine grössere oder geringere ist.

312. XIII. In diesen Gedankenzusammenhang eingefügt ist nun die Vermuthung berechtigt, dass die Entbindung des Geistes von seinen leiblichen Beziehungen (im Tode) zugleich einer Kraftentwicklung, „Verjüngung", innern Erneuerung des gesammten Geistwesens gleichzuachten sei, mit der besondern Nebenwirkung auf sein Bewusstsein, dass die hemmenden Wirkungen, deren Grund wir kennen gelernt, gleichfalls hinwegfallen, sodass ein tieferes Selbstgefühl, ein innigeres, unzerstreuteres Wachen des Bewusstseins unsern künftigen Zustand bezeichnen würde.

XIV. Für diese Folgerung, einfach und kaum abweisbar, wie sie im übrigen ist, wissen wir zunächst freilich keine weitern Analogien und Anknüpfungspunkte zu bieten. Nur soviel ist klar, dass in ihr selbst noch keinerlei ethische Beziehungen enthalten sind, nichts, was sich unmittelbar wenigstens auf die Begriffe künftiger Seligkeit oder Unseligkeit bezöge. Dazu nämlich bedarf es der Anknüpfung an eine neue, dem gegenwärtigen Zusammenhange noch fernliegende Gedankenreihe.

Dennoch kann man sich schon jetzt nicht der Betrachtung entziehen, welch inhaltsvolle Tiefe in dem Gedanken liege, erhebend für den einen, mahnend oder erschreckend für den andern: dass wir künftig vergeistigter, mit innigerm Bewusstsein des Gesammtertrages und Gesammtwerthes unsers bisherigen Lebens fortzudauern bestimmt sind!

313. XV. Was wir jedoch soeben als eine blos zulässige Vermuthung bezeichnen durften, erhebt sich sofort zu einem weit bedeutendern Grade von Wahrscheinlichkeit, wenn wir folgende thatsächliche Analogien erwägen.

Die „Anthropologie" hat darauf hingewiesen, dass es gewisse unwillkürlich eintretende Bewusstseinszustände gibt (um dieser Unwillkürlichkeit und noch anderer Gründe

willen sind sie auf den allgemeinen Begriff des „Traumes“ zurückzuführen: Traum hier in weitestem Sinne gefasst, als entstanden unter Mitwirkung „objectivirender Phantasie“), Bewusstseinszustände, in denen die Langsamkeit der gewöhnlichen Vorstellungsprocesse zurücktritt und der rapidesten, unserer gemeinen Zeitmessung unfassbaren Vorstellungsentwicklung Platz macht; ebenso wo jene Lückenhaftigkeit und Schwäche der Rückerinnerung verschwunden ist und auch das Längstvergessene, Entlegenste in plötzlicher, anschaulich vergegenwärtigter Klarheit dem Bewusstsein sich erneuert; wo endlich die Unterschiede conventioneller Cultur, höherer oder geringerer Bildung zum Bedeutungslosen herabsinken, um das ursprünglich Geistige mit ungebrochener Kraft und Reinheit ins Bewusstsein treten zu lassen.

XVI. In Betreff der thatsächlichen Begründung dieser Erscheinung verweisen wir auf die Angaben der „Anthropologie“ (§§. 162—173). Dagegen müssen wir an gegenwärtiger Stelle die entscheidenden Folgerungen hervorheben, welche dort aus den angeführten Thatsachen gezogen werden.

XVII. Sie führten uns zu dem doppelten Ergebniss:

Zuvörderst folgt aus jenen Thatsachen, dass das gewöhnliche, sinnlich-reflectirende Bewusstsein lediglich als eine der möglichen Bewusstseinsformen gelten könne, welchem eine andere, gleichviel wie geartete, gegenüber zu stellen ist. Wie diese zweite psychologisch zu charakterisiren sei, wird sich im Folgenden ergeben. Jene erste Bewusstseinsform aber hatten wir das Recht, als (blosses) „Hirnbewusstsein“ zu bezeichnen; denn erweislich entsteht sie erst aus der Verbindung des Geistes, als realen und an sich bewusstseinsfähigen Wesens, mit einem äussern Organismus, dessen Nerven- (Sinnen-)apparat die Wechselwirkung der übrigen Realwesen mit dem Geiste nur in eine durchaus bestimmte Auffassungsweise einschränkt, deren Gesammtform wir das „Sinnenbewusstsein“ nennen.

314. XVIII. Wird diese Verbindung gelöst, was auf definitive Weise im Tode geschieht, so ist weder damit das reale Wesen des Geistes, noch seine allgemeine Bewusstseinsfähigkeit, noch endlich auch die Möglichkeit fortdauernder Wechselwirkung mit dem andern Realen aufgehoben. Alles dies wird, nur in anderer Weise der Vermittelung, und soweit diese Vermittelung überhaupt ins Bewusstsein tritt, auch in einer specifisch andern Bewusstseinsform geschehen. Und nur das kann die Frage sein, ob nicht Spuren jenes nichtsinnlichen Bewusstseins irgendwo im Umkreise unsers gegenwärtigen Lebens sich entdecken lassen, hindeutend oder vorspielend auf eine höhere Form des Daseins und Bewusstseins?

XIX. Für diese andere, höhere Bewusstseinsform ein sicheres Unterscheidungszeichen zu finden, war so lange unmöglich, als man den specifischen Charakter und das Unterscheidungszeichen des „Sinnenbewusstseins" noch nicht entdeckt hatte.

XX. Dies ist der gegenwärtigen Wissenschaft gelungen. Jener Charakter des Sinnenbewusstseins besteht denkwürdigerweise in lauter negativen Merkmalen: in der relativen Langsamkeit seiner Bewusstseinsprocesse, in der Lückenhaftigkeit seiner ursprünglichen Auffassung, wie gleicherweise im Lückenhaften seiner Reproduction durch „Erinnerung", endlich in der allgemeinen Schwerfälligkeit, mit der seine intellectuellen Functionen sich vollziehen.

Ebenso ist die allgemeine Ursache davon hinreichend erkannt worden. Sie liegt nicht im Wesen des Geistes, sondern in der nachweisbaren Wirkung, welche seine Verbindung mit dem äussern Organismus auf ihn ausüben muss.

Dies alles führte uns mit erheblicher Sicherheit zu dem Analogieschlusse: dass, da uns die Wirkungen jener relativen Entleibung auf den Geist thatsächlich bekannt sind, wir auch die Wirkungen vollständiger Entleibung, eigentlichen Todes, nur nach derselben Analogie beurtheilen

können. Was bei partieller Wirkung nur in partieller Weise eintritt, muss bei völliger Wirkung auch vollständig sich ereignen: bei gänzlicher Trennung vom Leibe völlige Entbindung des Geistes, energischeres Aufleuchten seines Bewusstseins; desshalb innigstes Durchfühlen seines Gesammtzustandes.

315. XXI. Im Zusammenhang dieser Gründe wäre daher sogar das Allzugeringe und Unvollständige behauptet, wenn wir blos eine „Fortdauer", ein Uebrigbleiben der Persönlichkeit und ihres Bewusstseins im Tode annehmen wollten. Die ganze Reihe der Analogien fordert vielmehr — und kein einziger stichhaltiger Gegengrund verbietet es — den künftigen Zustand als die entschiedene Steigerung des gegenwärtigen zu bezeichnen, mit dem doppelten Erfolge, einestheils eines überwiegenden Lebens im Innern des Geistes, anderntheils eines intensivern Erwachens ins Bewusstsein, eines „Vollbewusstseins", unserm gegenwärtigen „Halbbewusstsein" gegenüber.

XXII. Auch werden alle Unterschiede, die wir aus andern, aus ethischen Gründen in dem künftigen Zustande der Geister anzunehmen gedrungen sind, ihre gemeinsame Quelle haben eben in jener Verinnerlichung, Entsinnlichung des Geistes, welche der nothwendige Nebenerfolg des Todes ist. Das Wohl- oder das Wehgefühl, welches daraus hervorgeht und das uns in den künftigen Zustand begleitet, kann nur das Gesammtergebniss dessen sein, was in unserm Geiste nach seiner Entsinnlichung von eigentlich geistigem, d. h. ewigem Werthe übrig bleibt.

Diese Gesichtspunkte indess weiter zu verfolgen, geziemt einer blos anthropologischen Forschung keineswegs. Auch werden solche Betrachtungen besser der stillernsten Erwägung des eignen Bewusstseins überlassen, als in weitläufigen Beweisführungen exemplificirt. Dem Profanen, nicht im Geiste Lebenden, bleiben sie völlig unverständlich, weil nichts wirklich von ihm Erlebtes ihren Inhalt bestätigen

kann: die wirklich im Geiste Lebenden aber bedürfen solcher Bestätigungen nicht. Im allgemeinen ist jedoch darauf hinzuweisen, dass Jeder, der sein geistiges Wesen kennt und wie es mit dem Wachsthum desselben stehe, darin auch das innigste Vorgefühl seines künftigen Zustandes besitze, da der Tod, die blos negative Entsinnlichung, an seiner geistigen Beschaffenheit nichts ändern kann.

316. Statt dessen ist es Zeit, eine andere Analogie zu verfolgen, auf die schon frühere Forscher, E. G. Carus, M. Perty, E. Fortlage, aufmerksam gemacht haben. Man kann die Gesammtentwickelung des Menschen unter dem einfachen Schema eines consequenten Fortschreitens aus dem Schlafe ins Wachen, überhaupt aus der Unbewusstheit in das Bewusstsein fassen. Am Anfange der Bahn, in den Zuständen vom Ei, Embryo und Fötus, waltet vollkommener Schlaf oder Nachtleben; am Ende der Bahn wartet unser vollkommenes Tagleben, ein bis in seine Tiefen von Bewusstsein durchdrungener Geisteszustand. In der Mitte wechseln Wachen und Schlaf, steigende und sinkende Erhebung des Bewusstseins, Verdunkelung und Erhellung unablässig miteinander und erzeugen jenes Mittlere sinnlich-geistigen Daseins, in dessen Schwankungen und Contrasten gerade der Charakter des gegenwärtigen „Vorbereitungszustandes" sich abzeichnet. Diese drei Entwickelungsstadien gehen aber nicht allmählich ineinander über, sondern wie eine erste Katastrophe, die Geburt, aus dem Schlafe in den Wechsel führt, eben also eine zweite, der Tod, aus dem Wechsel in das vollkommene Erwachen.*)

Mit Vorstehendem ist nun die anthropologische oder physiologische Seite des vorliegenden Problems vollständig erledigt. Man sieht: dies Ergebniss lässt, seiner eignen Tragweite wohl eingedenk, die ethisch-religiösen Gesichtspunkte bei dieser Frage ganz zur Seite liegen.

*) Fortlage, in den „Blättern für literarische Unterhaltung", 1857, No. 19, S. 343, wo dieser Gedanke weiter ausgeführt wird.

Dennoch ist es schon einem vollständigen Beweise für die „Seelenfortdauer" gleichzuachten, soweit dieser Beweis überhaupt vom blos anthropologischen Standpunkte möglich ist. Er ist in seiner Allgemeinheit vollständig und genügend, er ist von Seiten des Thatsächlichen keinen Einwendungen oder Gegengründen ausgesetzt; und so könnte es bei ihm sein Bewenden haben.

Aber er ist nicht erschöpfend; denn der Geist in seiner bewussten Entwickelung, in welcher er nicht minder Erfahrungsgegenstand zu werden vermag, bietet für diesen Beweis noch neue Seiten. Dies bleibt Gegenstand der zweiten, der psychologischen Betrachtung, mit welcher die ethische unauflöslich verbunden ist.

317. I. Die „Psychologie" darf nach allgemeinem Einverständniss dies als ihre Hauptaufgabe bezeichnen, das menschliche Bewusstsein in seiner gesammten Phänomenologie, nach allen seinen Unterschieden und Entwickelungsstufen nicht nur zu beschreiben, sondern auch aus seinem Einheitsprincip zu erklären. Unsere Psychologie hat die letztere Aufgabe in der bestimmten Weise behandelt, dass sie zeigt, wie der „transscendentale Standpunkt", von welchem Kant behauptet, dass der Philosoph sich auf ihn zu stellen habe, um das Bewusstsein richtig zu erklären, vielmehr der eigne objective Standpunkt des Geistes sei, aus welchem, als dem gemeinsamen Einheitsprincipe, er seine mannichfachen Bewusstseinszustände selbst hervorbringt.

Es ist auch für die gegenwärtige Frage von höchster Bedeutung, den eigentlichen Sinn und die weitreichenden Folgen dieses Satzes einzusehen.

II. Das Bewusstsein unsers Geistes „erklären" kann offenbar nur heissen: im (realen) Wesen des Geistes irgendeine Eigenschaft entdecken, welche die Ursache seines Bewusstseins ist, für die Psychologie daher der Erklärungs-

grund desselben zu werden vermag. Jenes reale Wesen, wie diese Eigenschaft des Geistes sind daher, als gemeinsame „Bewusstseinsquelle“ an sich selbst etwas dem Bewusstsein Vorausgehendes, Nochnicht- oder Vorbewusstes. Mit andern Worten: um das Bewusstsein zu erklären, bedürfen wir nicht durch künstliche Reflexion uns auf den „transscendentalen Standpunkt zu stellen, wie wenn derselbe das blos subjective Product eines willkürlich ersonnenen psychologischen Experiments wäre; sondern wir haben zu erkennen: dass unser Geist selbst ein „Transscendentales“, dem eignen Bewusstsein real wie causal vorausgehendes Wesen sei. Denn sein Bewusstsein, sammt allem, was ihm auf dem Augpunkte dieses Bewusstseins entsteht, ist das nachweisbare Erzeugniss jenes seines transscendentalen, vorempirischen Wesens.

318. III. Nun aber zeigt die Psychologie im eignen weitern Verfolge, dass alles, was wir Entstehen und Vergehen nennen, was überhaupt das Gepräge der „Vergänglichkeit“ an sich trägt, lediglich Product sei jenes Bewusstseins infolge der wechselnden Verhältnisse, in welche der Geist als Real- und als bewusstseinerzeugendes Wesen mit den andern Realwesen tritt. Die ganze vergängliche Sinnenwelt ist lediglich „Phänomen“, das Schauspiel, welches der Geist in Wechselwirkung mit dem Realen ausser ihm nach nachweisbaren und wirklich nachgewiesenen Gesetzen des Bewusstseins nothwendigerweise sich erzeugt. Indem die Psychologie das sinnliche Bewusstsein vollständig erklärt, hat sie auch die Entstehung des Scheins einer Vergänglichkeit aufgewiesen, welche in Wahrheit oder objectiverweise gar nicht existirt.

IV. Auch ist diese Einsicht für den gegenwärtigen Zusammenhang so wenig neu, dass wir vielmehr behaupten müssen, alles Bisherige, die gesammte Grundlage unsers Werks sei nur verständlich unter der Bedingung, dass man

jener Einsicht und ihrer Gründe stets bewusst bleibe. In Wahrheit haben wir nicht nöthig, den Geist erst „ins Ewige sich erheben“ zu lassen, was zudem gar nicht möglich wäre, trüge er nicht an sich schon das Gepräge der Ewigkeit, oder in gläubiger Sehnsucht erst dereinst eine ewige Wohnstätte für ihn in Aussicht zu stellen, mit deren Möglichkeit es abermals mislich bestellt wäre, wenn ihm nicht jetzt schon und hienieden ein innerlich Verewigendes zutheil geworden wäre: sondern mit der kalten Ruhe wissenschaftlicher Einsicht dürfen wir behaupten, dass er nicht erst bedürfe unsterblich zu werden; denn er sei es schon substantieller Weise, so gewiss sein Wesen und eben damit auch die innerste Quelle seines Wirkens (zu welchen Wirkungen in erster Linie und in fast ununterbrochener Folge sein Bewusstsein gehört) dem blos Phänomenalen entrückt ist.

V. Um daher alles zusammenzufassen, was von seiten der Psychologie zu leisten ist: — der Geist, so zeigt sie, führt hinter seinem sinnlichen Bewusstsein, für welches allein jenes phänomenale Entstehen und Vergehen existirt, somit auch hinter dem, was an ihm selbst dieser sinnlich phänomenalen Vergänglichkeit angehört, sein nicht phänomenales, damit zugleich unvergängliches Leben. Diese „innere Ewigkeit“ ist schon im Diesseits die Grundbeschaffenheit seines Wesens.

VI. Aus diesen Gründen durfte unsere Psychologie von Anfang an behaupten, dass sie nicht etwa blos hinführe zu einem Beweise der Seelendauer, oder Beiträge und Einzelgründe zu einem solchen herleihe, sondern dass sie in ihrem Gesammtergebniss, in der Grundanschauung vom Geiste, zu welcher sie heraufbildet, dieser Beweis sei.

319. Wir haben im Bisherigen (§. 306—318) den noch leeren Rahmen gleichsam und den allgemeinen Schauplatz eines „ewigen Lebens“ vor uns aufgestellt. Die Stätte desselben in unserm eignen Wesen ist uns bekannt und

sicher geworden. Aber wir kennen mitnichten schon seine innere Bedeutung und seinen Gehalt; wir wissen noch nicht: **was** darin zu erleben sei?

Und damit wenden wir uns der ethischen Seite des Problems zu.

I. Unbeantwortlich kann jene Frage nicht sein; denn auch hierüber haben wir nur die Erfahrung, aber die geistige Erfahrung zu befragen. Offenbar nämlich hängt dies von der Frage ab: was die Beschaffenheit und der Inhalt jenes übersinnlichen Lebens sei, welches wir schon jetzt, mitten im sinnlichen, führen? Hier lässt sich die Folgerung nicht abweisen, dass alles, was in unserm Sinnenleben und Sinnenbewusstsein von apriorischer (übersinnlicher) Beschaffenheit sei, ebendamit auch ein Bestandtheil unseres unvergänglichen, vom Tode unberührbaren Wesens sein müsse.

II. So darf nach der Consequenz alles Bisherigen behauptet werden: Die Gesammtheit dessen, was wir als ein Apriorisches im Geiste und in seinem unmittelbaren (Sinnen-) Bewusstsein anerkennen müssen, sei eben das Unsterbliche und Unsterblichmachende in der Substanz des Geistes, das zugleich, was den eigentlichen Gehalt (Lebensstoff) des ewigen Lebens für uns bildet.

III. Das geistige Gebiet, welches wir damit bezeichnen, ist ein deutlich erkennbares und charakteristisch unterschiedenes von allem Demjenigen in unserm Geiste und dessen Bewusstsein, was wir das „Natürliche“ oder „Sinnliche“ nennen. Das letztere ist auf unmittelbare Weise, unwillkürlich und unfreiwillig, uns zutheil geworden. Jenes kann nur durch „Freiheit“, durch bewusste Selbstentwickelung von uns erworben werden. Die Psychologie und die Ethik sind gewohnt, jenes Gebiet als das der „Ideen“ zu bezeichnen und den praktischen Erfolg derselben als das „Culturleben“ der Menschheit überhaupt.

IV. Dies somit: der Gehalt der Ideen und die Thaten und Genüsse eines unendlich fortschreitenden, unablässig durch sich selbst sich steigernden Culturlebens (beide Begriffe im weitesten, nichts Ideales ausschliessenden Sinne gefasst) ergäbe sich als das eigentliche Gebiet, als Stoff und Inhalt des „ewigen Lebens". Und auch hierin läge nichts, was sich nicht sogleich und ungesucht an das bisher Erwiesene anschlösse. Der menschliche Geist, und zwar als „Persönlichkeit", ist ein an sich ewiges, zugleich der Natur jenseitiges Wesen. Soweit im Vorhergehenden. Jetzt erscheint diese bisher noch leere Hülle einer (abstracten) Ewigkeit mit dem würdigsten und reichsten Inhalte erfüllt. Dies ewige Leben in den Ideen, zu dem der Geist schon hienieden bestimmt, welches für jeglichen schon hier zugänglich ist, so er will, darf er hoffen, stetig und lückenlos auch nach dem Leben fortzusetzen. Der Tod ändert nichts darin und beraubt ihn keines geistigen Erwerbnisses; denn erweislich ist dieser für ihn ein lediglich äusseres, aufs Eigentlichste oberflächliches Ereigniss. Der Geist bleibt derselbe, der er war, die gleiche, mit dem (relativen) Idealgehalt erfüllte Persönlichkeit, welchen ihr während des Sinnenlebens aus sich zu entwickeln gelungen ist.

320. Dennoch ist hier ein Bedenken zu erwähnen, oder vielmehr, es ist eine Lücke noch bestimmter auszufüllen, als es im Vorhergehenden geschehen konnte, wo wir auf die Schärfe der hier möglichen doppelten Alternative noch nicht vorbereitet waren.

I. Jener Inhalt der Ideen — so muss es wenigstens zunächst erscheinen — ist als ein für alle Geister und Individuen allgemeingültiger und gemeinsamer zu bezeichnen, mithin als ein solcher, durch den sie nicht sowol in ihrer Persönlichkeit bestätigt und befestigt, als ganz im Gegentheil über die Schranken derselben erhoben werden. Der Inhalt des Wahren, des Guten, des Schönen, die (religiöse oder religionsbildende) Idee eines Unendlichen, sie

tragen gemeinsam in unserm Bewusstsein vielmehr das charakteristische Gepräge einer geistigen Macht, vor der die Ansprüche und Strebungen der Persönlichkeit zunichte werden und unwillkürlich verstummen müssen.

II. Die „Ethik“ hat dafür einen sehr bestimmten Ausdruck gefunden: Der Inhalt der Ideen, wenn sie den Geist ergreifen, wirkt „entselbstend“ auf ihn. Er vergisst Sich als Individuum in der „Begeisterung“ für dieselben, entweder auf dem Standpunkte „substantieller Sittlichkeit“, indem er mit unwillkürlichem Drange sich ihnen opfert, oder zu „selbstbewusster Sittlichkeit“ sich erhebend, indem er sein Individuelles mit klarem Bewusstsein als das blosse „Mittel“ begreift, um im Dienste der Ideen erst das rechte, das unpersönliche Leben zu führen.

In beiden Fällen ist die allgemeine Wirkung die gleiche: der Geist ist befreit von den Schranken seines Selbst und von der Knechtschaft selbstsüchtiger Neigungen. Er hat seine Persönlichkeit auf- und dahingegeben in den Dienst eines Höhern.

III. Und hier erhebt sich die Frage, regt sich mit Fug das Bedenken: ob es möglich sei, ja ob nicht ein tiefer Widerspruch darin liege, das Individualisirende in uns, den Grund der Persönlichkeit gerade in dem Principe zu suchen, welches seiner Wirkung nach uns von den Schranken der Individualität befreit, welches allein uns stetig und stets gleich wirksam zu „entselbsten“ vermag? Der Eintritt in das „ewige Leben“, sei es schon hienieden oder in der Zukunft, hätte vielmehr die Wirkung, uns des Persönlichen zu entkleiden, in ein allgemein Geistiges uns zu versenken, in dem gerade das Persönliche untergeht und vergessen wird.

IV. Dies die eine Alternative, auf deren weitgreifende Folgen auch für die gegenwärtige Untersuchung hinzuweisen kaum nöthig ist. Der Gedanke, welcher ihr zu Grunde liegt, hat gerade im Zeitbewusstsein den mannichfachsten Ausdruck angenommen. Man hat behauptet, und es ist

damit der Culminationspunkt dieser Denkweise ausgesprochen: dass der Wunsch persönlicher Fortdauer nur aus vollendeter Selbstsucht entspringen könne, indem man meine, die Form unserer Persönlichkeit, welche so nichtig sei, wie alles sonstige Individuelle, werde, mitten in der allgemeinen Vergänglichkeit, wie durch ein Wunder erhalten bleiben, blos weil wir es begehren!

So urtheilt nicht nur der „Naturalismus", diejenige Denkweise, welche nur Natur kennt, und den ideenlosen Kreislauf der Dinge, sondern selbst ein berühmt gewordenes System, welches sonst den Begriff des Geistes hochhält und in der „absoluten Idee" sogar das Princip von allem erkennt, hat sich zum Vertreter der gleichen Ansichten gemacht.

V. Wir an unserm Theil vertreten die entgegengesetzte Seite der Alternative. Wir behaupten, dass das Individualisirende im Menschen gerade sein Verhältniss zu den Ideen sei. Seine Persönlichkeit ist nicht ein abstract Monadisches, auch nicht blos eine sinnlich empfindende und mit Sinnentrieb behaftete Individualseele, sondern ein Beharrliches von eigenthümlich geistiger Begabung, aus dem das menschliche Bewusstsein zwar in gleicher Form und in gleich gesetzmässiger Stufenfolge für Alle sich entwickelt, welches zugleich aber jedem Bewusstsein seine eigenthümliche Färbung verleiht, es eben damit zum „persönlichen" machend. Der „Genius" mit einem Worte ist das menschlich Individualisirende und damit zugleich (vorigen Beweisen zufolge) das Unvergängliche der Persönlichkeit.

321. Entschieden muss diese Alternative werden; denn in ihr culminirt zugleich die Entscheidung über das Wesen des Menschen, über seine wahrhafte Bedeutung im Diesseits wie im Jenseits.

I. Soll diese Entscheidung aber eine endgültige sein, nicht mehr abhängig von den wechselnden Gestaltungen philosophischer Systeme und von vorübergehenden

Tagesmeinungen, so kann sie sich nur auf die Erfahrung gründen, und zwar auf Erfahrung im allergrössten Massstabe und auf der breitesten Basis der Thatsachen. Der Geist des Menschen soll uns die Antwort auf jene Frage geben, nicht wie er im Einzelnen, sondern wie er ausnahmlos erscheint, wie der Culturprocess der Weltgeschichte ihn uns vorführt.

II. Und damit haben wir die Aufgabe des Folgenden, dasjenige bezeichnet, was wir den „ethischen Unsterblichkeitsbeweis" nennen. „Ethisch" bedeutet uns nämlich mit gutem Fuge der gesammte Umfang desjenigen, was in unserm Bewusstsein hinausliegt über den Inhalt des sinnlichen Empfindens und des Sinnentriebes, durch dessen unwillkürliches Walten der Mensch der „Natur" verhaftet bleibt, der Umfang dessen, was in uns Erzeugniss der Freiheit und des Culturprocesses ist.

III. Zum Unsterblichkeitsbeweise wird aber diese Betrachtung ganz von selbst und ungesuchterweise, indem sich ergibt, dass es keinen Culturprocess gäbe in dem vollen Sinne, welcher gerade durch die geschichtliche Erfahrung uns aufgedrängt wird, wenn wir nicht voraussetzen dürften, dass der Träger desselben, die freien Menschengeister, eben als persönliche unvergänglich wären.

Mit andern Worten: das Dasein des Menschen überhaupt, näher dann der geschichtliche Weltlauf, den er aus sich erzeugt, wären zweck- und inhaltlos, die „immanente Teleologie", welche wir in der gesammten, uns erfahrbaren Schöpfung walten sehen, durch die ein jedes ihrer Gebilde als ein in seiner Art vollkommenes, innerlich zweckmässiges sich erweist, wäre auf das Tiefste verletzt, wenn der Mensch, und zwar der persönliche, nur als ein epitellurisches Wesen gedacht werden müsste. Der eigenthümliche Zweck, dessen Träger er ist, zeigt sich vielmehr als nicht vollständig erfüllbar in den Grenzen seines irdischen Daseins.

IV. Hiermit ist nun der Ausgangspunkt, wie das Ziel des ethischen Unsterblichkeitsbeweises klar bezeichnet, den wir im Folgenden vorzuführen gedenken.

Der „Genius" ist das eigentlich Personificirende und Unsterblichmachende im Menschen, weil auf ihm das specifisch Menschliche, das Cultur und Geschichte bildende beruht.

Von diesem Begriffe des „Genius" wäre nun ein Doppeltes zu erweisen: zuerst, dass er eine durchaus universale Erscheinung sei, dass Jeder daran theilhabe in irgendeinem Grade und in einer bestimmten Richtung genialer Begabung; sodann aber, dass die hiermit auf ihn gelegte geistige Bestimmung innerhalb seines Erddaseins sich nicht ausleben könne, dass sie grösserer Zeitdimensionen für ihre Vollendung bedürfe.

V. Und an diesem Punkte ergänzen sich der „anthropologische" Beweis und der „ethische" zu einem erschöpfenden Gesammtresultate: jener, indem er die innere Ewigkeit des Individualgeistes zu erweisen sucht; dieser, indem er jenem unvergänglichen Wesen seinen „innern Zweck", seinen geistigen Gehalt, damit „Perfectibilität" und unablässiges Wachsen in den Gaben des Geistes zusichert.

VI. Ueber beiden steht aber als gemeinsam Begründendes und als höchster Grund ihrer Beglaubigung jene Universalthatsache von der durchgängigen Zweckmässigkeit jedes Geschaffenen in seiner Art, welche durch alle Theile unserer Untersuchung sich bewährte und die hier nur ihre besondere Anwendung und höchste Bestätigung findet.

322. Dies der Weg, den wir noch zu durchmessen, das Ziel, welches wir zu erreichen haben.

Aber ebenso leuchtet ein, dass jene Frage nach dem Inhalte des Geistes und nach der individualisirenden Macht der Ideen (§. 321) nur durch eine erschöpfende Psychologie erledigt werden kann. Dieser nämlich fällt die Aufgabe zu,

alle die apriorischen Bedingungen nachzuweisen, welche der Geist zu seinem Sinnenleben mithinzubringt, und die seinem Bewusstsein erst die feste Form und die Leistungsfähigkeit verleihen, welche ihn (nach dem gewöhnlichen Ausdruck der Schule) als „Vernunftwesen" kennzeichnen, und diese dem Geiste als seinen ursprünglichen Besitz zu vindiciren.

In Betreff jenes Inhalts können wir nun an gegenwärtiger Stelle sehr kurz und summarisch uns erklären, indem es erlaubt ist, an die Ergebnisse zu erinnern, welche unsere „Psychologie" darüber gebracht hat.

I. Diese zeigt in ihrer Lehre vom „productiven" und „receptiven" Genius, dass alle Culturfähigkeit des Menschen (eben diese sei jedoch die einzig charakteristische Eigenschaft, welche den Menschen als Gattungswesen von der Stufe der blos animalischen Wesen unterscheide) nothwendig in jedem (culturfähigen) Individuum „Genius", d. h. eine specifisch geistige, der Sphäre der Ideen entspringende Grundanlage voraussetze.

II. Diese Fähigkeit könne sich jedoch nur äussern in der zwiefachen Form: als Productivität in irgendeiner Richtung des geistigen Lebens und damit zugleich als Vermögen geistiger Mittheilung an die Andern, oder als Receptivität und damit als Aneignungsfähigkeit für das von Andern geistig Gebotene.

III. Aber auch die blosse Receptivität, so zeigt die Psychologie, setzt immer noch „Genius" im empfangenden Individuum voraus. Denn auch der schwächste Grad von Empfänglichkeit für ein Geistiges beruht auf ursprünglichem, wenn auch tief verborgenem Besitze desselben, so gewiss der Mensch überhaupt nur das vom Andern sich aneignen kann, was durch congeniale, aber schwach ausgeprägte Anlage in ihm schon vorhanden ist.

IV. Jeder eigentlich menschliche (culturbildende) Verkehr — so erweist von hier aus die „Ethik" im Be-

sondern —, alle Bildung und alle Perfectibilität menschlicher Zustände, in ihrer Gesammtheit, wie bis in die einzelnsten Bildungsrichtungen hinein, beruhen daher einzig und allein auf jenem Wechselaustausche geistiger Darbietungen, wo die Genien gerade dadurch „sich ergänzende“ werden, indem die relative Stärke des Einen der Schwäche des Andern sie fortbildend entgegenkommt, was aber in Letzterm bereits die geistige Wahlverwandtschaft der Receptivität, kurz „passiven Genius“ voraussetzt.

323. Nun ist jedoch die durchgängige Culturfähigkeit des Menschengeschlechts ein jetzt allgemein anerkannter Erfahrungssatz. Denn, wie einestheils eine genauere Erforschung der „Naturvölker“ gezeigt hat, anderntheils ein tieferes psychologisches Eingehen in die verwickelten Seelenconflicte Einzelner zu lehren vermag: die Unaustilgbarkeit der ethischen Anlagen im Menschen bleibt nirgends unbezeugt und unbestätigt, sofern man selbst bei den entartetsten Menschenrassen und den gesunkensten Individuen, durch das Lastende ihres Naturzustandes bei jenen, oder durch das Irreleitende der Leidenschaft bei diesen, zu dem verborgenen, rein menschlichen Kerne hindurchzudringen vermag. In keinem dieser Fälle hat sich absolute Unfähigkeit der Cultur, ein vollständiges Herabsinken zur Thiergleichheit jemals erweisen lassen. Namentlich aber fällt der „Ethik“ die Aufgabe zu nachzuweisen (und unsere Darstellung dieser Wissenschaft hat solcher Aufgabe zu genügen gesucht): wie selbst im „Bösen“, in der tiefsten Verhärtung des selbstsüchtigen Willens zu „Leidenschaft“ und „Laster“, nur eine irregeleitete Verkehrung des Willens vorliegt, welche durch Rückbildung auf den ursprünglichen Grundwillen (des „Guten“) ausgeheilt werden kann, die also keine Erfahrungsinstanz gegen die Behauptung zu sein vermag, dass die „Idee des Guten“ schlechthin gemeingültig für alle Menschengeister sei und die socialen Triebe

in ihnen wirksam erhalte, ohne welche überhaupt kein „Culturleben“ möglich ist.*)

324. Die entscheidende Bedeutung dieser Thatsache für die hier angeregte Frage kann nicht zweifelhaft sein. Die allgemeine Culturfähigkeit im Menschengeschlecht setzt eben damit nothwendig die Allverbreitung des Genius in ihm voraus.

Daraus folgt jedoch ein Doppeltes:

I. Jeder zum Menschen Geborene und menschlichen Bewusstseins (nicht blos thierischen Empfindens) Fähige muss überhaupt auch „Genius“ sein, indem der gesammte Ideengehalt seiner allgemeinen Anlage nach in ihm gegenwärtig und in seinem Bewusstsein erweckbar ist. Dadurch allein wird „Culturprocess“, in weiterer Folge „Menschengeschichte“ möglich, dass diese genialen Anlagen wirklich erweckt werden.

II. Damit tritt ebenso nothwendig das zweite, individualisirende Moment hinzu: dem Grade nach das Vorschlagen von „Productivität“ oder von „Receptivität“, dem Inhalte nach das Vorwalten des einen Ideengebietes vor dem andern, indem die geniale Begabung der Einzelnen, wie ganzer Völker und Bildungsrichtungen nur dadurch eine bestimmte und zugleich Bestimmtes leistende wird, dass sie, ohne im ganzen für irgend einen Idealgehalt überhaupt schlechthin unempfänglich zu sein, ursprünglich doch schon eine überwiegende Neigung mehr nach einer Seite dieses Idealgehaltes besitzt, als nach einer andern.

III. Der Mensch kann daher nur geistig begrenzte Persönlichkeit, Individualgenius sein, wenn er überhaupt genialer Begabung theilhaftig sein soll. „Universalgenius“ wäre eine blosse, auf Individuelles bezogen, zugleich widersprechende Abstraction, thatsächlich betrachtet,

*) System der Ethik, zweiter darstellender Theil, I. Abtheilung, Leipzig 1852. §. 37 fg., S. 151 fg.

ein leeres, unvollziehbares Ideal. Denn der Geist kann nur von einem bestimmten Punkte geistiger Anlage aus seine Entwickelung anheben. Welcher dieser Endpunkt sei, ist keineswegs etwas Zufälliges oder blos von aussen Herbeigeführtes, sondern, wie es die Geschichte der Nationen und der Individuen zeigt, ein innerlich Nothwendiges, weil durch ihre ursprüngliche Geistesanlage Begründetes.

IV. Aber ebenso muss, wenn auch in schwächerm oder schwächstem Grade, der ganze Umfang des Idealgehaltes im Geiste gegenwärtig sein. Denn undenkbar wäre aus psychologischen Gründen eine Zersplitterung jenes Idealgehaltes in geschiedene Theile und in abgesonderte Wirkungen, indem die Psychologie vielmehr die innere Einheit und den untheilbaren Zusammenhang der Ideen untereinander zu erhärten im Stande ist. Und gleicherweise entspricht diesem psychologischen Erfunde die wirkliche Erfahrung, indem die neuern culturhistorischen und ethnologischen Forschungen festgestellt haben, dass auch in den niedersten Culturgraden und in den verworrensten Anfängen der Sitte das religiöse Gefühl, der Trieb der Gesellung und der Rechtstrieb, ebenso der Erkenntniss- und der Kunsttrieb schon wirksam gewesen sind und einen bestimmten, wenn auch manchmal schwer erkennbaren Ausdruck sich zu geben versucht haben.*)

*) Namentlich was das Religionsgefühl betrifft, dasjenige, dessen Allverbreitung im Menschengeschlecht man am häufigsten und am hartnäckigsten bezweifelt hat, — aus dem Misverstande, dass man nur die deutliche und ausdrückliche Anerkennung eines „höchsten Wesens" für den Ausdruck jenes Gefühls anerkennen wollte: — so hat die Specialforschung der ältesten Culturzustände des Menschengeschlechts wie das genauere Studium der Naturvölker das gemeinsame Ergebniss geliefert: „dass es nie und nirgends ein atheistisches Volk, ein atheistisches Zeitalter gegeben hat". In jener Beziehung verweisen wir auf die zahlreichen religionsgeschichtlichen Werke, die Ulrici (Leib und Seele, Grundzüge einer Psychologie des Menschen, Leipzig 1866, S. 697) angeführt hat; in letzterer Hinsicht dürfen wir uns auf die schon früher erwähnten Ergebnisse beziehen, welche Waitz in seinem vortrefflichen Werke über die „Naturvölker" niedergelegt hat.

325. Solchergestalt — man lasse dies nicht unerwogen — setzen „Culturfähigkeit" und „geniale Anlage" (Individualgenius) im Menschen sich wechselseitig voraus und sind unabtrennbar voneinander. Wer daher die erstere als allgemeine Thatsache zugesteht, ist damit auch genöthigt, das Vorhandensein der letztern in jedem Menschenwesen zuzugeben. Ersteres aber muss er, denn es wird durch jede Erfahrung bestätigt. Aber auch der letztern Anerkenntniss, wenn auch undeutlicher und unausgesprochener Weise konnte man sich nicht entziehen, sobald man erwog, wie eigentlich alle Culturentwickelung im Menschengeschlecht vor sich gehe. Ueberall geht sie von dem Einzelnen aus, den wir in diesem Betreff als „productiven" und „activen" Genius bezeichnen müssen, und sie verbreitet sich dadurch, indem er die ihm verwandten (congenialen), aber schwächern Geister an sich zieht, um das in ihnen zu wecken und ins Bewusstsein zu entwickeln, was in ihnen schon vorhanden war, ohne stark genug zu sein, um durch eigne Kraft hervorzutreten und zu wirken.

Dies eben, was unsere Ethik „ergänzende Gemeinschaft" genannt hat, diese unwillkürliche Wechselanziehung „activer" und „passiver" Genien ist das allgemeinste Gesetz alles Geisteslebens, zugleich der innere Segen und die Freude desselben. Aber es ist nicht denkbar ohne die Voraussetzung geistig specificirter Anlagen in Jedem, welcher daran theilnehmen soll, d. h. in jedem Menschen.

I. Damit erweist sich unsere Lehre von der „Allverbreitung des Genius" nicht lediglich als eine überspannte, einseitig idealisirende Auffassung des Menschen, wie bei oberflächlicher Beurtheilung der Menschenzustände es scheinen könnte, oder höchstens als ein ethisches Postulat an denselben, welches theoretisch zwar gelten mag, niemals aber sich praktisch verwirklichen kann, sondern als ein universeller Erfahrungssatz, dessen Bestätigung nirgends ausbleibt, wo man nur die Mühe aufwendet und die Gründ-

lichkeit des Urtheils besitzt, auch in den Entartungen und Misbildungen menschlicher Zustände sich bis zur ersten Quelle derselben zurückzuwenden.

II. Damit ist auch für die Lehre von der „individuellen Fortdauer“ das Entscheidende geleistet; und wir dürfen das hier Gefundene nur in den bisherigen Zusammenhang einreihen. Ist nämlich erwiesen und wir sehen nicht ein, welche Erfahrungsinstanz der vorhergehenden Begründung entgegenzustellen wäre; — ist erwiesen, dass das Persönlichmachende im Menschen sein „Geistiges“, die Summe seiner genialen Anlagen sei: so folgt daraus mit Nothwendigkeit, dass eben damit der „Individualgeist“ der Sphäre der Realwesen, nicht dem blos Phänomenalen angehöre. Und wir haben nur nöthig, der weitern Folgen dieses Satzes inne zu werden.

III. Denn es ist zuvörderst gleich im Princip die Meinung abgewiesen, dass jenes Individualisirende sinnlich-leiblichen Ursprungs sein könne und etwa erst im Acte der Erzeugung entstehe. In welche Ungereimtheiten vielmehr diese Hypothese verwickelt, hat die „Anthropologie“ erwiesen und danach die Theorie der Zeugung umzubilden versucht.*)

IV. Aber auch die andere irrige Voraussetzung ist damit abgewiesen, welche jetzt zahlreiche Vertreter zählt in Psychologie wie in Pädagogik: dass von aussenher, durch bestimmte Lebenslage, Erziehung, künstliche Veranstaltung dies Individualisirende erst hineingebracht werde, überhaupt hervorgebracht werden könne in der an sich gleichartigen, „einfachen“ Seelensubstanz.

Eine sorgfältige psychologische Analyse bestätigt jedoch diese Auffassung keineswegs. Durch einen vollständigen Inductionsbeweis wird vielmehr gezeigt, wie jenes Indivi-

*) Anthropologie, 2. Aufl., 1862, 3. Buch, 2. Kap.: Die zeitliche Entstehung der Seele (§. 213—228).

dualisirende schon von Anfang her, schon in der Verleiblichung, als mitgestaltendes Element einwirkt, wie es weiter dann das Sinnenbewusstsein und die Sinnengefühle unaufhörlich mitbestimmt und ihnen erst die eigenthümliche, niemals blos universalistisch gleichartige, sondern stets zugleich individualisirte Form aufdrückt, bis endlich im „Culturleben" jenes geistig Individuelle seine volle Kraft und das Bewusstsein seines Inhalts gewinnt.

326. Wir sind nunmehr im Stande, bestimmt zu übersehen, was der „ethisch-psychologische" Beweis bis hierher zu leisten im Stande war, was er zu behaupten sich getraut:

I. Das Individualisirende im Menschen ist nicht sinnlichen Ursprungs, ebenso wenig ist es Product äusserer Vermittelungen. Er bringt es als ein Ursprüngliches („Apriorisches") zu seinem gesammten Sinnenleben schon hinzu.

II. Ebenso begleitet es ihn beharrlich und stets miteinsprechend während dieses ganzen Lebens. Seinem „Selbst", der Grundartung seiner Persönlichkeit kann niemand sich entschlagen, niemand sie ändern, wol aber sie ins Vollkommnere (gesund) entwickeln; denn sie ist der ewige (nichtphänomenale) Grund seines Wesens, wie nicht minder der beharrliche Träger und Bewirker aller seiner phänomenalen Bethätigungen.

III. Wie sollten wir daher im „Tode", durch das Ablegen des äussern Leibes, dieselbe verlieren, da sie nicht mit dem geringsten Theile ihres Wesens in das verflochten ist, was im Tode uns entzogen wird? Dies wäre die übereilteste Folgerung, wie nur ein abergläubisches Haften am Sinnenfälligen, Greifbaren, als der einzig möglichen Realität, sie verschulden könnte.

IV. Denn die Wissenschaft zeigt aus allgemeinen und allanwendbaren Gründen, dass hinter dem Phänomenalen die wahre Welt des Realen, als Träger von jenem, erst beginnt; und dem wissenschaftlich Erleuchteten, eingewöhnt in

diese stets ihn begleitende Grundanschauung, ist jederlei Vergänglichkeit in allen Gestalten des Daseins zum blos Phänomenalen eingeschwunden. So versteht er auch den Tod, dessen vermeintliche Schrecknisse für ihn nicht mehr vorhanden sind.

V. Dies ist jedoch nur ein theoretisches Urtheil, ein lediglich intellectueller Act, zu welchem, sofern es möglich, Gemüth und Wille ganz untheilnehmend sich verhalten könnten; während dem wirklich im Geiste Lebenden, thatsächlich in der ewigen Welt der Ideen Wirksamen, erst der volle Sinn jener theoretischen Behauptung aufgeht. Er ist, durch eignes Leben und schöpferisches Wirken in der Welt der Ideen, schon jetzt für sein Gefühl und dessen innere Gewissheit der Sphäre des „Todes", des blos Phänomenalen entrückt; er bedarf jener theoretischen Versicherungen nicht mehr. Der „ethische" Beweis nimmt hier vielmehr die Wendung, dass er auf das Bewusstsein der sittlich Begeisterten als auf ein Zeugniss für sich selbst verweist, welche praktisch oder thatkräftig den „Tod überwanden". Sie bewiesen hiermit durch die That, dass in ihnen die Zuversicht des ewigen Lebens und ihrer eignen Ewigkeit wirklich angebrochen war.

327. Dies ist auch der wahre, zugleich der tiefreichendste Grund, welcher die ausnahmlose Thatsache erklärt, dass von der Religion, vom Glauben und Leben in Gott, der Glaube an Fortdauer unabtrennlich ist; denn beides ist in der Wurzel dasselbe: bewusstes und thatkräftiges Leben in der ewigen Welt der Ideen. (Denn dass auf dieser Höhe des Daseins „Religion" und „Sittlichkeit", beide in ihrer wahrhaften Bedeutung, unabtrennlich voneinander seien, diese Einsicht darf hier vorausgesetzt werden, oder es wäre darüber an den Schluss unserer „Psychologie" und an unsere „Ethik" zu verweisen.)

I. „Ausnahmlos" sei diese Thatsache, so behaupten wir mit Bedacht. Wir brauchen uns dafür nicht auf den

von uns erwiesenen universalen Menschheitsglauben an die Fortdauer zu berufen, in welchem nur auf instinctive Art, darum unklar und vermischt mit fremden, trübenden Elementen jene ursprüngliche Gewissheit hindurchblickt.

II. Wir berufen uns vielmehr auf die entscheidende Thatsache, dass alle Weisen und Guten, von sittlicher Begeisterung Erfüllten, je stärker diese war, desto überzeugter fühlten und es innigst wussten, dass ihr Leben einer unvergänglichen Quelle entstamme. Sie sehen sich in eine Reihe immer neuer geistiger Offenbarungen und sittlicher Aufgaben hineingestellt; in diesen haben sie ihren eigentlichen und einzigen Lebensstoff gefunden, einen Stoff von unversiegbarer Fülle. Woher sollte ihnen da die Sorge kommen, dass diese Offenbarungen in ihnen versiegen, sie selbst nicht mehr die bewussten Träger derselben sein könnten? So geben diese Geister Zeugniss vom Dasein eines ewigen Lebens nicht blos durch ihre Existenz und ihr thatsächliches Wirken, sondern durch das Bewusstsein und das Gefühl ihrer selbst, mit welchem sie jenes begleiten.

III. Und solchem Zeugniss gegenüber ergibt sich der Zweifel daran als ein bedeutungsloser, dem oberflächlichsten Eindrucke abgeborgter Schein. Er ist weder das Product eines ursprünglichen Menschengefühls, welches vielmehr in dem „Naturglauben" an Fortdauer sich ganz anders ausspricht, noch die Frucht tiefsinniger wissenschaftlicher Erwägungen, sondern das Erzeugniss jenes wohlbekannten sensualistischen Aberglaubens, den wir schon von allen Seiten beleuchteten und der in seiner gänzlichen Haltungslosigkeit sich verrieth. Nur dieser unwissenschaftlichen Halbbildung gegenüber konnte das Bedürfniss theoretischer Beweise für die Seelenfortdauer entstehen, welche jedoch, richtig verstanden, dem Menschen ein Neues lehren weder wollen, noch können, sondern die allein ihn zurückverständigen sollen auf sein eignes ursprüngliches Bewusstsein.

328. Indem solchergestalt der „ethische Beweis“ bei seinem vorläufigen Abschlusse uns auf die höchste Bedeutung des Geisteslebens hinweist, hat er uns zugleich damit den höchsten Maasstab gegeben, um die Bedeutung der gegenwärtigen Lebensstufe, des Sinnendaseins, richtig zu würdigen; nach seinem hohen, nicht immer richtig erkannten Werthe ebensowol, wie nach seiner, gleichfalls oft durch Ueberschätzung verkannten Geringfügigkeit und Schwäche.

Ueber beides sich richtig zu orientiren, ist nur von diesem höchsten Standpunkte möglich. Aber es darf uns nicht entgehen, dass dies Ergebniss genau sich anschliesst an die bisher gepflogenen anthropologischen und psychologischen Betrachtungen, sie bestätigend und vollendend, indem es ihnen erst den tiefern Sinn, die teleologische Bedeutung aufdrückt.

I. Das ganze Sinnenleben und seine Bewusstseinsform, so zeigte sich dort, hat in keinem Sinne eine absolute Bedeutung, weder an sich selbst, noch in Bezug auf die menschliche Bestimmung. In jener Hinsicht ist das Sinnenbewusstsein nur eine unter den möglichen Bewusstseinsformen, entstanden aus der bestimmten Art der Wechselwirkung, in welche der Geist durch seine gegenwärtige Organisation mit den andern Realwesen gesetzt worden. Es ist durchaus nur Ausdruck dieses Verhältnisses: „Erdgesicht“, „Hirnbewusstsein“.

In Bezug auf den Menschengeist und seine Bestimmung vermag diese Lebensform daher ihm nichts Definitives zu bieten. Er ragt über sie hinaus mit seinem Wesen und Bewusstsein, dessen „Quelle“ er in sich selbst trägt, und eben dies gibt ihm die Möglichkeit, in ganz andere Lebens- und Bewusstseinsformen überzutreten.

II. Diesen psychologischen Ergebnissen reiht sich nun sogleich die ethische Auffassung des gegenwärtigen Lebens an, indem sie seinen gesammten Inhalt und das darin Er-

reichbare nach zwei entgegengesetzten Seiten hin auf seinen wahren ethischen Werth zurückführt.

III. Einerseits sind es übertreibende Wünsche und Anforderungen an dies Sinnendasein, welche zu gewähren es gar nicht fähig, zu deren Erfüllung es ebenso wenig bestimmt ist. Man verlangt von ihm eine definitive Befriedigung, eine vollständige Geistesgenüge. Man findet sie nicht in ihm, weil es gleich ursprünglich zu gar nichts anderm angelegt ist, als lediglich dazu, Anfangszustand, erste Geburtsstätte des Geistes zu sein.

IV. Zum andern Theil aber knüpft ein irregeleiteter religiöser Glaube die falsche Vorstellung einer unwiderruflichen Entscheidung zu „Seligkeit" oder zu „Verdammniss" an ein gewisses Verhalten oder Nichtverhalten des Menschen in diesem Leben. Wenn wir auch die sozusagen pädagogische Nützlichkeit eines solchen Vorgebens nicht in Abrede stellen, so ist dasselbe an sich doch durchaus unbegründet, ja willkürlich, indem die ganze gegenwärtige Lebensform nach ihrer innern Beschaffenheit nicht im geringsten dazu angethan ist, noch weniger Allen die äussern Bedingungen bietet, um ihre ethische Erziehung zu vollenden. Was das irdische Leben vermöge, was seine wahre Bedeutung sei, prägt sich in seinem factischen Charakter sehr sichtbar aus: es weckt unwiderstehlich das Bewusstsein und die Kraft der Persönlichkeit, führt sie ein in den Culturprocess und stellt ihren Willen vor die sittlichen Aufgaben des Lebens. In diesem Allen liegt nichts Definitives, Grundentscheidendes für den Menschen. Nur der erste Schritt geistiger Entwickelung wird auf der irdischen Laufbahn von ihm angetreten; offenbar für eine Reihe weiterer, ins Jenseits fallender Entwickelungen, welche nach allen Krisen und Wandlungen — so dürfen wir hoffen, weil wir zu glauben das Recht haben, dass die innere Macht des Guten (die „göttliche Vorsehung", welche wir schon hier in thatkräftiger Wirksamkeit erblicken) in allen

Sphären der Schöpfung gleichmässig wirksam und sieghaft bleibe — ihn zu seiner Vollkommenheit und Seligkeit leiten werden.

329. Dazu nun, zu diesem „ethischen“ Beweisgrunde von des Menschen künftiger Bestimmung, wird uns zugleich die Betrachtung seines Gesammtverhaltens auf dem irdischen Schauplatz, der Begriff der „Menschengeschichte“, den berechtigtsten Anhalt geben. Es ist keine unerweisbare Behauptung, bedenklich „transscendirend“ in eine uns unbekannte Zukunft, sondern ein Analogieschluss, der aus den Erwägungen über die eigentliche Beschaffenheit des gegenwärtigen Lebens folgerichtig sich ergibt, und zwar ebenso nach dem, was dies Leben bietet, als nach dem, was es schlechthin versagt.

I. Was nämlich die Geschichte in der That leistet und an Jedem wirklich zu Stande bringt, besteht lediglich darin, dem Geiste sein individuelles Bewusstsein anzubilden. Damit ist jedoch einerseits ihr hoher ethischer Werth, andrerseits ihre nicht definitive Bedeutung ausgesprochen.

II. Denn dies, aber auch nur dies, sehen wir von Allen erreicht, welche den irdischen Schauplatz durchwandern, wie verschieden auch sonst ihre Lebenslose fallen mögen. Sie entwickeln und erproben am irdischen Lebensstoffe, stärker oder schwächer, glücklicher oder unglücklicher, die Kraft ihrer Individualität. Sie werden daran erzogen, aufs eigentlichste emporgezogen zum Bewusstsein ihres Selbst und zur Beherrschung desselben, welches einmal gewonnen, nunmehr die Stätte geistiger Entwickelungen werden kann, welche Entwickelungen übrigens, aus Gründen, die uns im Folgenden beschäftigen werden, auch in geistigen Krisen und sogar in schmerzlichen Wandlungen bestehen mögen.

III. Und eben dazu, zu dieser präliminaren Vorbildung, ist das ganze Sinnenleben mit seinen höchst mächtigen

Reizen, welche stets die Energie der Gegenwirkung in uns erwecken, aufs zweckmässigste präformirt. So zunächst durch das Verhältniss des Menschen zur Natur. Der Kampf um das eigene Dasein, welchen diese unablässig uns aufnöthigt, wird auch der Wecker unsers Denkens zu praktischer Klugheit und Erfindsamkeit, unsers Willens zu Beharrlichkeit und folgerichtiger Ausdauer. Mehr und mehr stellt der Mensch in diesem Kampfe mit der Natur ihr sein wohlgerüstetes Selbst entgegen.

330. Aber gerade dies Selbst entbehrt hier noch der specifisch ethischen Bedeutung. Es ist auf blosse Selbsterhaltung gerichtet, „selbstsüchtig" durch und durch und hat in diesem Verhältniss das Recht dazu. Denn schon in einem andern Zusammenhange ist bemerkt worden, dass in der Natur als solcher und in der Wechselwirkung des Menschen mit ihr allein keinerlei Veranlassung zu ethischen Regungen liege.*) „Die Natur selbst zwingt uns nicht gerecht zu sein oder wohlwollend, oder sie mit dem Auge ästhetischen Wohlgefallens zu betrachten, oder endlich aus ihrer Gesetzmässigkeit und Ordnung die Ahnung eines unendlichen Wesens zu schöpfen."

I. Nur dann, wenn in dem Menschen durch culturbildenden Einfluss das Ethische geweckt ist, wird er, zur Natur zurückkehrend, auch von dort aus entsprechende Anregungen zurückempfangen. Erst jetzt wird sie ihm ihre Schönheit und Erhabenheit zeigen; er wird mit Neigung ihre Gebilde pflegen und mit wohlwollender Theilnahme zur Thierwelt sich hinabneigen als zu einem innerlichst ihm Verwandten. Nur die Culturvölker „lieben" die Natur. Der blosse Rassenmensch kennt in ihr nur die ihm schädlichen oder vortheilhaften Wirkungen; er zerstört schonungslos ihre Erzeugnisse zu seinem Nutzen oder aus wildem, zweck-

*) Psychologie, Bd. I, S. 128 und 129.

losem Thätigkeitsdrange. Sein Gemüth ist verschlossen für ihr eigentliches Geheimniss.

II. Erst indem der Menschengeist auf anderes Geistige trifft, ergibt sich ihm ein neues, geistig-ethisches Verhältniss. Er wird nicht überhaupt blos zum Selbst erweckt, sondern dies Selbst wird eigenthümlich entwickelt und gesteigert, bereichert und erhöht. Dann entsteht jene ergänzende Einwirkung productiven Mittheilens und empfangender Aneignung, welche den specifischen Inhalt des Culturprocesses bildet und durch welche allein „Geschichte", d. h. Geistesleben und Geisterfortschritt möglich wird.

III. Und hier nun eben bleibt die Frage — sie ist für den gegenwärtigen Zusammenhang die allentscheidende: — wie weit in diesem geschichtlichen Culturprocess der Mensch nach den Bedingungen des tellurischen Daseins überhaupt zu gelangen vermöge, ob eben diese Bedingungen dazu ausreichen, um seinem „Genius" genugzuthun, ihn erschöpfend zu entwickeln und damit ihm sein Recht zu thun? — welches „Recht" eben das erste (angeborene) Menschenrecht wäre, die conditio sine qua non aller übrigen!

IV. Wie leicht sich erkennen lässt, handelt es sich hier um den ethischen Werth, um die geistige Bedeutung der Menschengeschichte, über welche nicht historisch pragmatisch, auch nicht nach den gewöhnlichen moralischen Maasstäben, sondern nur vom höchsten Standpunkt einer „Ideenlehre", d. h. nach dem psychologisch-philosophischen Begriffe derselben entschieden werden kann.

Darum ist es nöthig, der Bedingungen sich bewusst zu werden, welche allein diese Entscheidung herbeiführen können, und noch nöthiger, die Alternative, welche hier vorliegt, deutlich ins Auge zu fassen.

331. Diese Alternative lässt sich aufs einfachste in nachfolgenden Gegensatz auflösen.

I. Zeigt das geschichtliche Verhalten des Menschen mit Entschiedenheit, dass er in seinem doppelten Charakter als Gesammtheit („Geschlecht"), wie als Einzelner (als „Individualgeist"), schon innerhalb seines epitellurischen Daseins seine ethische Bestimmung vollständig erreiche, seinen „Genius" erschöpfend herauslebe: so schwindet damit unwiderruflich jeder geistige Anspruch des Menschen auf Unsterblichkeit. Solche nachträgliche Fortdauer eines schon ausgelebten Daseins entbehrte ebenso alles ethischen Werths, wie sie im Widerspruch stände mit dem Begriffe innerer Zweckmässigkeit, den wir überall in der Schöpfung bewahrt sehen. Sie wäre ein überflüssiger Anhang oder eine müssige Wiederholung des gegenwärtigen, angeblich vollgenügenden Lebens. Oder wenn man dennoch aus irgendwelchen Gründen eines positiven Glaubens an ihr festhalten wollte, so könnte man nur dabei an eine unbegreifliche Velleität der Gottheit appelliren, die keineswegs zur Verherrlichung der Schöpfung gereichen würde. Denn den Geist nach wirklich erreichter Bestimmung, nachdem er die höchste Blüte und Frucht seines Daseins bereits getragen hat, nun dennoch fortdauern zu lassen, einer leeren, entkernten Hülse gleich, ist so wenig gotteswürdig, ist für den Menschengeist selbst ein so wenig beneidenswerthes Los, dass wir das Recht haben, uns von einer so willkürlichen Hypothese hinwegzuwenden.

II. Zeigt sich dagegen factisch das Gegentheil jener Annahme; bietet die Menschengeschichte in ihrem factischen Bereiche keinerlei vollgenügende Bedingungen, um den ethischen Menschheitszweck weder in der Gesammtheit, noch für den Einzelnen zur Vollendung zu bringen: so ist eben dies, diese universale Unzulänglichkeit des Erdendaseins für den Geist, der vollgültige ethische Beweis seiner Fortdauer. Er reicht mit seinem wahrhaften (ethischen) Lebensziele über die Grenzen seines gegenwärtigen Lebens hinaus; darum ist auch sein Wesen sicherlich mit einer darüber

hinausreichenden Dauerbarkeit ausgestattet, deren Begriff schon aus andern, blos anthropologischen Gründen für uns feststeht.

III. Prüfen wir vorläufig beiderlei Auffassungen der Menschengeschichte nach ihrem relativen Werthe, indem wir sie mit den bisherigen Ergebnissen unserer Untersuchung zusammenhalten: so ergibt sich ein sehr wesentlicher Unterschied zwischen beiden. Die erste Annahme lässt sich schwer ausgleichen mit allem Dem, was die blos anthropologische Betrachtung uns bereits vom Wesen des Menschen kennen lehrte. Er zeigte sich schon nach seinen Grundtrieben wie in seinem charakteristischen Verhältnisse zur Natur als zu gross angelegt, um für ein Geschöpf von blos epitellurischer Bedeutung gehalten zu werden. Denselben Protest gegen diese Auffassung enthält der allgemeine Menschenglaube an Fortdauer, dessen innere Bedeutung wir gleichfalls kennen lernten. Die zweite, entgegengesetzte Auffassung der Geschichte schliesst sich dagegen vollständig und in ungesuchter Bestätigung an alles an, was uns bisher zu ermitteln gelang; ja, sie ist eigentlich nur die Vollendung und der consequente Abschluss der ganzen vorigen Gedankenreihe. Dass dieser Umstand — wenigstens in zweiter Ordnung — kein unwesentlicher Beweggrund sei, um uns über die beiden entgegengesetzten Annahmen zu entscheiden, geht schon daraus hervor, dass wir im Ausdrucke des gesammten Menschenglaubens nichts blos Zufälliges finden konnten.

IV. Dies Alles darf uns jedoch nicht abhalten, die beiden möglichen Gegensätze geschichtlicher Auffassung nach ihrem eignen sachlichen Werthe zu prüfen, um erst nach diesem Erfunde über jene Frage uns endgültig zu entscheiden.

332. Um desto schärfer den entscheidenden Gesichtspunkt dabei hervortreten zu lassen, werden wir wohlthun, den Begriff der Menschengeschichte nicht blos in ihr selbst

zu suchen, sondern den Vergleichungspunkt ausser ihr zu nehmen.

I. Auch das Thier hat eine „Entwickelungsgeschichte", und zwar jedes Thiergeschlecht, je nach seiner Artung und Eigenthümlichkeit, seine besondere, eigengeartete. Dennoch, was lehren sie alle gemeinsam, diese unterschiedenen Thiergeschichten?

II. Die sämmtlichen Triebe, Instincte, eigenthümlichen Verrichtungen, welche uns in der Thierwelt begegnen, beziehen sich nach einem längst bekannten Erfahrungssatze ausschliesslich theils auf die irdische Erhaltung des Individuums, theils zuhöchst auf Erhaltung der Gattung. Keinen Trieb, keinen Instinct dagegen finden wir im ganzen Bereiche des Thierlebens, der inconsequenter oder unverständlicher Weise hinausreichte über jene beiden Grundzwecke thierischen Daseins.

Und so ist eben das Thierindividuum nur Mittel, Zwischenglied zur Erhaltung der Gattung; diese ist der definitive Zweck jener höchst mannichfachen, bewundernswürdig kunstreichen Apparate, mit denen wir die Thiere jene doppelte Selbsterhaltung vollbringen sehen. In dieser luxurirenden Mannichfaltigkeit von Thierorganisationen, durch welche doch nur derselbe einfache Zweck erreicht wird, mag viel Räthselhaftes liegen. Das Thier selbst in seinem allgemeinen Bestande und der deutlich erreichte Zweck seines Daseins sind uns darum doch kein Räthsel.

III. So erfüllt das Thier irdischerweise vollständig seine Bestimmung. Denn es ist eben ein epitellurisches Wesen und Nichts findet sich in ihm von innern Anlagen oder Bedürfnissen, was darüber hinauswiese. Aus dieser Einfriedigung in eng begrenzte, sicher ihm erreichbare Ziele entspringt eben die naive Freudigkeit seines Daseins, die wunschlose Genussfähigkeit, mit welcher es nur in der Gegenwart lebt, ohne des Vergangenen zu gedenken und noch weniger die Zukunft vorzufühlen. Es ist in seiner Weise

ein vollkommenes, mit sich und der Natur einiges Wesen. Von ihm gilt daher mit treffender Bezeichnung der Spruch des Dichters, den ein tiefer Misverstand auch auf den Menschen hat ausdehnen wollen: „Ohne Kummer schlaf' ich ein, ohne Hoffnung aufzustehn!" Denn für solche „Auferstehung" finden wir keinerlei Anlage, keinen Lebensstoff in ihm. Das Beharrliche, „Unsterbliche" in dieser ganzen Lebenssphäre ist lediglich die Gattungsseele, welche unaufhörlich in immer neue Individuen sich herauslebt und durch den Process ihrer Vergänglichkeit gerade sich erhält.

333. Keiner jener charakteristischen Grundzüge will nun für den Menschen passen, weder nach dem Gesichtspunkte, wie sein äusseres Verhalten ihn zeigt, noch nach dem Zeugnisse, welches sein eignes Selbstgefühl ihm gibt.

Und dennoch kann der Mensch niemals irre gehen über seine wahre Bestimmung, über den eigentlichen Werth seines Daseins, so wenig, wie wir das Thier je darin fehlgreifen sehen. Vielmehr ist zu behaupten, dass, wenn das Menschenwesen, gleich dem Thiere, zu einer blos epitellurischen Geschichtsentwickelung bestimmt wäre, dies noch weit entschiedener und unverkennbarer in seinem Selbstgefühle hervortreten müsste, als wie er dies an einem Fremden, am Thiere, zu erkennen vermag. Denn das Bewusstsein seiner Triebe und Anlagen ist bei ihm ohne allen Vergleich lebhafter und eindringender, als bei jenem; und von ihm selbst, von keinem Fremden, hat in diesem Falle sein Bewusstsein Zeugniss abzulegen.

I. Nun fällt aber der Ausspruch dieses Zeugnisses gerade nach der entgegengesetzten Seite, wie dort. Wir haben es schon nachgewiesen (§. 274, 278, 279): der Mensch ist aufs Entschiedenste entzweit mit der Natur. Sein epitellurisches Leben ist ein kampf- und mühevolles, indem jedes irdisch erreichte Ziel ausdrücklich von ihm verneint wird, als nicht erfüllend sein höchstes Wünschen, als nicht ge-

nügend für den eigentlichen Werth seines Daseins. Wir mussten den Sinn aller dieser Erwägungen in den Satz zusammenfassen: dass, wenn der Mensch mit solcher Beschaffenheit, wie wir factisch ihn finden, für eine blos epitellurische Dauer bestimmt wäre, er das widersprechendste, zweckwidrigste Wesen sein würde, welches im Umkreise der ganzen Schöpfung zu finden ist, sonst aber da nirgends sich findet.

II. So damals. Jetzt erhebt sich die neue Frage, ob sein geschichtlicher Verlauf darüber uns anders belehre, ob er, sei es als Collectivwesen, als „Menschengeschlecht" oder „Menschheit", sei es in einzelnen hervorragenden Persönlichkeiten, die wir als mehr oder minder vollkommene Vertreter, zugleich als Verwirklicher der gesammten Menschennatur bezeichnen dürfen, in seinem irdischen Verlaufe ein deutlich erkennbares Sichausleben verrathe; mit andern Worten: ob er innerhalb des Erdendaseins durch geschichtliche Thaten ein Ziel aufweise, welches, indem es sein Selbstgefühl vollständig befriedigt, zugleich doch ein durchaus irdisches, auf die Erdverhältnisse berechnetes bleibt, und keinerlei Aussicht oder Bedürfniss darböte für vollendende oder rückbildende Ausgleichungen in einer höhern Welt?

III. Wir haben vorläufig dabei einer doppelten Möglichkeit erwähnt, über die noch ein Wort zu sagen ist. Entweder die Menschheit im ganzen könnte deutliche Spuren zeigen, dass sie durch ihre Geschichtsentwickelung mit stufenweiser Nothwendigkeit einem Geisteszustand zugeführt werde, der blos irdischerweise ihr die höchste Befriedigung böte. Oder wenn für solche Auffassung unzweideutige Zeichen nicht aufzufinden wären: so könnten vielleicht, statt des ganzen Geschlechts, einzelne vom Schicksal Begünstigte dies höchste Ziel menschlich-irdischer Bestimmung erreichen, während die Uebrigen ungeschicht-

licher Ballast blieben oder nur zur unvermeidlichen Staffage für jene allein geschichtlichen Geister zu dienen hätten.

IV. Man hat sich diese Alternative selten klar gemacht, noch seltner die Consequenz derselben mit der ganzen rücksichtslosen Härte ausgesprochen, welche in ihr enthalten ist. Dennoch, wie sehr sie auch einer gewissen, laut oder im Stillen gepflegten Geistesaristokratie schmeichle, sie widerstrebt nicht nur dem natürlich sittlichen Menschengefühl, sondern sie muss auch von jeder gründlichern Betrachtung der Geschichte verworfen werden.

Denn nicht also verhalten sich die grossen geschichtlichen „Mustermenschen", die Erzieher und Wohlthäter des Menschengeschlechts, zu ihrer Umgebung, dass sie dieselbe als Mittel ihrer eignen Verherrlichung betrachteten und als unselbständigen Stoff für ihre selbstsüchtigen Entwürfe zu verbrauchen gedächten —; solche „Despoten" verwirft vielmehr das Urtheil der Geschichte und sie werden schon vom Fluche ihrer Zeitgenossen getroffen —; sondern umgekehrt: solche Heroen der Menschheit haben das tiefste Bewusstsein, ihrem Brudergeschlechte solidarisch verbunden zu sein und nur in seiner Förderung, in seinem Wohle das eigene finden zu können. Ueberhaupt: je stärker und bewusster das rein Menschliche im Menschen hervortritt, desto entschiedener tritt jede Art der Selbstüberhebung zurück; und diejenigen, welche wir als „Repräsentanten" und zugleich als „Verwirklicher" der eigentlichen Menschennatur zu verehren gedrungen sind, zeigen übereinstimmend das doppelte Kriterium: selbstaufopfernde Liebe für ihr Geschlecht und begeistertes Leben in den Ideen, d. h. tiefe, ihr ganzes Wesen durchdringende „Religiosität".

V. Es hat also bei der ersten, einfachern Alternative sein Bewenden. Entweder die Menschheit im ganzen zeigt eine gemeinsame, irdisch verlaufende und irdisch befriedigende Entwickelungsgeschichte, in die jeder Einzelne eng verflochten ist und aus welcher er den ihm zugewiesenen

Theil irdischer Befriedigung mitdahinnimmt: dann wird, aus den bereits nachgewiesenen Gründen, das Merkmal jenes irdischen Zweckes und der von ihm ausgehenden höchsten Befriedigung in starken, unverkennbaren Zügen am menschlichen Bewusstsein hervortreten müssen. Oder aber es lässt sich solcher irdisch erreichter oder auch nur erreichbarer Zweck nirgends nachweisen; dann bleibt nur die entgegengesetzte Folgerung übrig: dass die Entwickelungsgeschichte des Menschen überhaupt nicht von nur epitellurischer Bedeutung sein könne. Die weitern Folgerungen daraus kennen wir.

334. Man sieht, dass die Entscheidung über diese Frage nur in dasjenige Untersuchungsgebiet fallen kann, welches man bisher als „Philosophie der Geschichte" zu bezeichnen gewohnt war, und die Aufgabe derselben fiele mit derjenigen zusammen, welche uns hier zu lösen obliegt.

I. Unter der ersten Voraussetzung einer blos epitellurischen Beschaffenheit des Menschengeschlechts wäre das Problem einer Philosophie der Geschichte offenbar auf das Leichteste und Unzweifelhafteste zu lösen. Hat die Geschichte selbst nur ein irdisches Ziel, so kann über den Sinn desselben gar keine Ungewissheit sein, und noch weniger Streit über die verschiedenen Auffassungen desselben. Die Sache spräche für sich selbst; sie bedürfte keines mühsamen Suchens.

Dies Ziel könnte nur sein, gleichwie bei dem irdisch sich auslebenden Thiere, der höchst mögliche Grad sinnlichen Wohlergehens in der dem Menschen angemessenen Form, ebenso die möglichste Verringerung der unvermeidlichen physischen Uebel, welche jenem Wohlsein zur Seite gehen. Darin und darin allein wäre der ganze Zweck und Inhalt der Menschengeschichte gefunden. Und es hat selbst Philosophen gegeben, allerdings nur Sensualisten niedersten Grades, die in die Unumstösslichkeit dieser Behauptung keinen Zweifel setzten.

II. Für solche Ziele aber bedarf es keiner historischen Culturentwickelung in Staat und Sitte, noch weniger aber der Leistungen, welche auf Kunst und Wissenschaft gerichtet sind, am allerwenigsten religiöser Institutionen. Dies alles — so müsste man nach diesem Princip urtheilen und hat zum Theil also geurtheilt — dies alles sind überflüssige, den Menschen von seinem wahrhaften Ziele „natürlichen“ Wohlergehens sogar ablenkende Bestrebungen. Dies Ziel findet er ganz von selbst, leicht und sicher, wenn er, aller „falschen“ Cultur sich entschlagend, in seinen „Naturzustand“ zurückkehrt. Die „Naturvölker“ sind die wahren Musterbilder menschlicher Bestimmung und Glückseligkeit.

III. Gegen diese Auffassung, sollte sie theoretisch noch irgendwo gehegt werden, erhebt nun die gesammte wirkliche Menschengeschichte den entschiedensten Protest, indem sie den Menschen factisch mit ganz andern Zielen und Bedürfnissen ausgestattet zeigt. Es bedarf daher gar nicht mehr einer nachträglichen Widerlegung jener Lehre, da sie in thatsächlichem Widerstreite sich befindet mit dem Gesammterfunde der Menschengeschichte selbst. Sie widerstreitet demselben ebenso entschieden, wie sich früher fand, dass die Herabstimmung des Menschen zur Thiergleichheit nirgends zu den anthropologischen Erfahrungen passen wollte!

IV. Dagegen ist eine andere davon unabtrennliche Folgerung für uns von desto grösserer Bedeutung.

Denn wir werden zunächst schon sagen müssen: Soll es überhaupt Menschengeschichte geben und soll sie einen eigenthümlichen, über jenes blos sinnliche Ziel hinausliegenden Inhalt darbieten, den eben eine „Philosophie der Geschichte“ zu enthüllen hätte: so kann darum allein schon der Menschheit keine blos epitellurische Bedeutung zukommen. Die einfache Thatsache einer Menschengeschichte überhaupt und einer Culturentwicke-

lung innerhalb derselben steht mit jener niedern Auffassung in unversöhnbarem Widerstreite.

V. Dadurch hat die Frage, um die es hier sich handelt, gar sehr sich vereinfacht. Die „ethischen“ Ziele, in deren Verwirklichung die Menschheit im ganzen, der Mensch im einzelnen allein seine Bestimmung findet, wie weit können sie unter den gegebenen Bedingungen des irdischen Daseins überhaupt sich entwickeln? Und auch bei dieser Frage werden wir nicht, so wenig als im Bisherigen, aus irgendeiner vorgefassten Theorie oder nach dem Maassstabe gewisser ethischer Postulate uns entscheiden, sondern treu und sorgsam den Ergebnissen der Erfahrung nachgehen.

335. Wir beginnen mit Fug dabei von einer Kritik der bisherigen Versuche, das psychologische Gesetz der Geschichtsentwickelung zu entdecken, um daraus die Stufenfolge zu erklären, welche sie in ihrem wirklichen Ablaufe uns darbietet.

I. Wir haben der Gründe erwähnt (§. 334. 335. I. II), warum unter der Voraussetzung, dass die Menschengeschichte blos epitellurische Bedeutung habe, nichts leichter sein müsse, als jenem Gesetz auf die Spur zu kommen. Liegt uns doch die Bestimmung jeder Thiergattung deutlich vor Augen, indem sie ihre Triebe und Instincte kennbar genug vor uns auslebt. Wie sollte es anders sein bei der Frage nach der historischen Bestimmung des Menschen, vorausgesetzt, dass auch diese schon irdischerweise zum Abschluss komme? Eine „Philosophie der Geschichte“ wäre nichts Anderes als ein Bericht über die deutlich zu Tage tretenden eigenthümlichen Leistungen der Menschengattung, ihr irdisches Dasein angemessen zu gestalten, ganz ebenso wie wir ein ähnliches Leisten, nur ohne Vergleich einfacher und in ungleich kürzern Entwickelungsperioden verlaufend, bei jeder geselligen Thiergattung bemerken können. Man hat von „Thierstaaten“ gesprochen und Beschreibungen

davon gegeben, welche die Analogie mit den menschlichen Einrichtungen ausdrücklich hervorhoben. Wir müssen unter der gegebenen Voraussetzung (freilich um ihre Oberflächlichkeit und Unrichtigkeit sofort darzuthun) Consequenz in diesem Parallelismus finden.

II. Höchst merkwürdiger Weise ergibt sich factisch das gerade Gegentheil jener Vermuthung, sowol in der Hinsicht, wenn wir den Widerstreit der Ergebnisse betrachten, in welchen die bisherigen Versuche einer „Philosophie der Geschichte" verlaufen sind, als auch in dem Betracht, dass es überhaupt dabei nicht hat gelingen wollen, im Menschen selbst nach seinem geschichtlichen Verhalten ein sicheres und unzweifelhaftes Kriterium zu entdecken, worin eigentlich seine epitellurische Bestimmung, sein irdisch erreichbares Ziel bestehe? Statt dessen begegnet uns in beiderlei Hinsicht nur die grösste Ungewissheit des Urtheils, die entschiedenste Uneinigkeit der Meinungen; ein Umstand, welchem wir nicht umhin können, einen tiefern Grund unterzulegen.

336. Spinnt sich der Verlauf der Menschengeschichte auf dem blos irdischen Schauplatze ab: so liegt es nahe, ja ist es fast unvermeidlich, die Analogien auf sie anzuwenden, die uns die Natur selbst, und zwar in ihrer höchsten Erscheinung, im Begriffe der Organisation, dafür bietet. Die Geschichte der Menschheit wäre hiernach eine organische Gesammtentwickelung der Menschengattung nach einem irdisch erreichbaren Ziele hin, welches Ziel ursprünglich schon in ihr liegt und das eben selbst das innerlich Treibende, die verborgene Macht der Geschichte ist, durch welche sie zuletzt, in irgendeiner irdischen Zukunft, wirklich an dies Ziel gebracht werden wird.

I. Wir werden bei dieser Gesammtauffassung offenbar zwei verschiedene Elemente sorgsam zu scheiden haben. Das eine behauptet, dass die treibende Macht der Ge-

schichte ein dem menschlichen Geiste Immanentes sei, das Gesetz seines eignen Wesens, nichts von aussen an ihn Herankommendes. Das zweite lehnt dabei jedes hypertellurische Ziel ab; der Mensch soll vielmehr schon irdischerweise jenem immanenten Zweck der Geschichte gerecht werden, völlig in ihr sich ausleben.

Wie man sieht, kann man die Berechtigung des ersten Satzes vollständig anerkennen, sei es auch nur bedingterweise, ohne zugleich damit dem zweiten solche auch nur bedingte Berechtigung zuzugestehen. Beide stehen in gar keinem innern Zusammenhange, und am wenigsten darf man sich verstatten, durch einen derselben das freie, unbefangene Urtheil über den Thatbestand der Menschengeschichte sich beschränken zu lassen.

So viel zu vorläufiger Erwägung. Jetzt liegt uns ob, die einzelnen Formen kennen zu lernen, in denen jene doppelte Gesammtauffassung sich ausgeprägt hat.

II. Wir berühren nur in Kürze die eigentlich blos symbolisch zu deutenden Vorstellungen, durch die man versucht hat, die Entwickelung der Menschengeschichte auf die Gesetze des organischen Wachsthums zurückzuführen, welches ein Keimalter, eine Blütenepoche, einen Zustand höchster Reife zeigt, dann aber wiederum Abnahme und endlich Untergang. Mag für einzelne Völker und Bildungsepochen diese Vergleichung eine gewisse annähernde Wahrheit haben: für den ganzen Begriff der Menschengeschichte erscheint sie durchaus unzureichend.

Denn ausser dem principiellen Mangel, dass wir hierbei durchaus nicht erfahren, welcher geschichtliche Inhalt eigentlich es sei, der da blühe, reife, endlich wieder abwelke in diesem Wachsprocesse des Menschengeschlechts — Jeder kann sich einen andern Inhalt unterlegen und man hat es gethan —: so bleibt noch das stärkere Bedenken, dass durch das Princip dieser Vergleichung allein schon die Frage abgeschnitten oder vielmehr negativ entschieden ist:

ob dem Menschen ein Fortschreiten, überhaupt ein höchstes, definitives Ziel seiner geschichtlichen Entwickelung beschieden sei? Denn nach der Consequenz jenes Princips ist jedes Stadium geschichtlicher Entwickelung unmittelbar dem Untergange geweiht; es gibt nur ein Auf- und Absteigen, ein Anschwellen und Sichsenken des geschichtlichen Rhythmus, während im grossen und ganzen doch nur der Kreislauf übrigbleibt.

III. Uebrigens darf nicht verschwiegen werden, dass gerade um dieser Consequenz willen die bezeichnete Geschichtsauffassung in gewissen auch jetzt nicht aussterbenden Bildungskreisen zu den verbreitetsten gehört. Mit grosser Lebhaftigkeit und Wärme, als wenn es gälte, das Kleinod der Menschheit zu retten, wird hervorgehoben, dass es kein sicheres Kriterium für ein Fortschreiten des Menschengeschlechts gebe, dass vielmehr auch hier alles dem „Naturkreislauf" unterworfen sei, der stets nur Dasselbe unter verschiedenen Formen zeige und uns auf „unveränderliche Gesetze", so des geistigen, wie des physischen Lebens zurückführe. Die statistischen Forschungen, denen man auch im historischen Gebiete jetzt mit Vorliebe sich hingibt, scheinen diese Auffassung zu bestätigen, ja zur einzigen wissenschaftlich berechtigten zu machen. Wenn sich erweisen lässt, dass ein innerhalb der Geschichte wirkendes Naturgesetz ebenso die Thaten menschlicher Selbstbestimmung regelt, bis auf die Anzahl der Verbrechen herab, die in einem gegebenen Zeitraum gerade ebenso sicher eintreten müssen, wie der Wechsel von Geburt und Tod, wie das Zahlenverhältniss der beiden Geschlechter: so ist überhaupt damit nicht blos im einzelnen und in Bezug auf jene Ereignisse, sondern im grossen und ganzen der Begriff der Menschengeschichte völlig preisgegeben. Unter dem täuschenden Scheine der Freiheit vollziehen sich auch in ihr nur Naturwirkungen, die um nichts spontaner sind, als das Blühen und Welken in der Pflanzenwelt.

IV. Kaum bedarf es wol der Erinnerung, dass es an gegenwärtiger Stelle völlig überflüssig wäre, noch auf eine nachträgliche Widerlegung dieser gesammten Vorstellungsweise einzugehen. Wir hätten im Vorhergehenden gar nichts geleistet, wenn nicht wenigstens dies erwiesen wäre, dass der Mensch ein Wesen sui generis sei, welcher ein anderes Gesetz der Entwickelung befolge, als die Pflanze und das Thier, dessen Eigenthümlichkeit daher nur aus ihm selbst, nicht aber nach fremden, untergeordneten Analogien erkannt werden kann. Von der Pflanze oder vom Thiere aus Licht erwarten zu wollen über die Räthsel der Menschengeschichte scheint das letzte Mittel, der Ausweg rathloser Verzweiflung, während der zunächstliegende unversucht bleibt, den Geist des Menschen selbst darüber zu befragen. Jene Vergleichung kann höchstens in umgekehrter Weise von Erfolg sein, indem sie das Bewusstsein der Unterschiede desto schärfer hervortreten lässt.

337. Von nicht grösserm innern Werthe muss uns der Geschichtsbegriff erscheinen, welcher die Analogie der Altersstufen des Menschen zu Hülfe nimmt, um den Geschichtsprocess sich zu deuten. Man spricht von einem Kindheits-, Jünglings-, Mannesalter, deren Reihenfolge die Menschheit, wie einzelne Völker zu durchschreiten hätten, um an ihr Ziel zu gelangen. Man sucht wenigstens durch ein Gleichniss das Vertrauen zu einem Fortschreiten des Menschengeschlechts in sich zu stärken oder zu motiviren. Weil man die Menschheit als „Collectivindividuum" betrachtet (übrigens wie sich ergab, eine ziemlich unklare und kaum zu rechtfertigende Vorstellung), so glaubt man auch eines gemeinsamen geistigen Wachsthums derselben ebenso versichert zu sein, wie bei dem Individuum seine natürliche Entwickelung sie mit sich bringt.

I. Es lässt sich zugeben, dass dies Gleichniss wenigstens der Sphäre von Thatsachen näher liegt, um welche eigentlich es sich handelt: dem Menschen und seinen psy-

chischen Erfahrungen. Seine Geschichte soll nicht mehr nach den Analogien der Naturentwickelung, des Pflanzen- und Thierlebens verlaufen; sie soll seinen geistigen Charakterstufen entsprechen.

II. Auch den zweiten, ebenso entschiedenen Vorzug besitzt diese Auffassung gegen die vorhergehende, dass sie den geistigen Fortschritt in der Geschichte, also überhaupt den Begriff einer „Geschichte“ anerkennt. Denn wenn sie auch nicht erklärt, wie er geschehe, so erkennt sie doch an, dass er überhaupt stattfinde.

III. Dabei verbirgt sie sich indess zu sehr, dass es doch nur ein Gleichniss sei, kein jenen geistigen Process wirklich erklärender Begriff, auf welchem sie fusst. Wenn mit dem Wachsthum, mit der Mannesreife des Menschenindividuums factisch auch seine geistige Entwickelung, seine geistige Reife Hand in Hand geht: so ist es offenbar nicht jenes Wachsthum, welches diese Reife hervorbringt, sondern ein specifisch anderes Princip, wir haben es kurzweg „Genius“ genannt, ist dabei das eigentlich Wirksame. Und was vom Individuum, muss noch weit entschiedener von der Gesammtheit gelten, da zudem noch, genauer erwogen, keineswegs in der Menschengeschichte, weder bei der Gesammtheit noch innerhalb der einzelnen Völker- und Zeitperioden, von einem gemeinsamen Wachsthum und einer collectiven Reife die Rede sein kann. In der wirklichen Geschichte vielmehr, ein Umstand, der später uns noch von grosser Bedeutung werden dürfte, sind es nur einzelne Geister, herrschende Genien, welche, als die Ersten, die erreichte Reife eines Zeitalters in irgendeiner bestimmten Richtung vertreten und zu denen erst langsam und allmählich, in kleinern oder in grössern Kreisen, die übrige Gemeinde sich emporbilden lernt. Dieser historische „Erziehungsprocess“ liegt, wie man sieht, jenem Vorstellungskreise und seiner Deutung der Geschichte durchaus fern, ja er hebt ihn völlig auf.

IV. Und endlich, wollen wir der Analogie des Wachsthums folgen: so kündigt sich folgerichtig in ihr nach der Zeit des Mannesalters das abwelkende Greisenthum und die Epoche des Rückschritts an, und die ganze Vorstellung droht wieder in den Gedanken des Naturkreislaufs zurückzufallen (§. 336. IV.), welchem man eben entgehen wollte. Diese Gefahr ist unabtrennbar von der Consequenz des ganzen Begriffs, dessen Mangel eben darin liegt, dass er das eigentliche Wesen des geistigen Processes unerörtert lässt, in welchem zugleich die Einsicht und die Gewissheit mitenthalten ist, dass ein wahrhaft geistiger Fortschritt auch ein definitiver, für Zeit und Ewigkeit unvertilgbarer sein müsse.

V. Somit bleibt einer also beschaffenen Philosophie der Geschichte nur der Ausweg übrig, in jenes an sich ungenügende Schema der Altersstufen den von anderswoher gewonnenen Inhalt der Geschichte, so gut es passen will, einzufügen und ihn mit Reflexionen zu begleiten, deren leitende Gesichtspunkte gleichfalls aus jener Grundanschauung nicht hervorgegangen sind. Jenes Schema gleicht nur einem äusserlich umschliessenden Gefässe, welches viel Wahres, Geistreiches, Wohlbegründetes beherbergen kann, ohne dass es innerlich mit ihm verwachsen, organisch aus ihm hervorgegangen wäre.

338. Vergleichen wir die beiden bisher erwähnten Versuche, das Entwickelungsgesetz der Geschichte sich zu deuten (§. 336. 337), untereinander: so fällt uns zunächst als ihr Gemeinsames in die Augen, dass für beide es rein immanente, in der Menschennatur liegende Kräfte sind, und blos diese, welche den Geschichtsprocess vollständig erklären sollen. Der Begriff einer irgendwie anzunehmenden göttlichen Assistenz, einer miteingreifenden Vorsehung in der Geschichte wird, wenn nicht direct geleugnet, doch ausser Berechnung gestellt.

I. Die Frage, um die es dabei sich handelt, ist eine grosse, ja nach den verschiedensten Gesichtspunkten hin eine allentscheidende. In letzter Instanz ist sie auf die einfache Alternative zurückzuführen: entweder eine erziehende Leitung der Menschheit durch eine über ihr waltende providentielle Macht in der Geschichte anzuerkennen, oder sie in einen nothwendigen, aus sich selbst sich fortspinnenden Entwickelungsprocess aufzulösen, in welchem nur allgemein wirkende, wenn auch immerhin psychische Ursachen in ebenso wiederkehrenden Folgen sich offenbaren.

II. Wir haben vollwiegende Gründe — es wird später von ihnen ausführlicher die Rede sein müssen — an der Richtigkeit oder Vollständigkeit der Auffassung zu zweifeln, dass das Menschengeschlecht, blos sich selbst überlassen und lediglich eignen Antrieben folgend, bis an sein Ziel sich zurechtfinden werde. Dennoch glauben wir nicht fehl zu greifen in dem Urtheil, dass die Allermeisten heutiger Zeit und Bildung eben darin die eigentlich philosophische Geschichtsauffassung erkennen werden, dass jedes „transscendente" Element dabei fernbleibe, dass alles sich aus rein menschlichen Kräften und nach „natürlichen" Analogien erklären lasse. Wir selbst am allerwenigsten verkennen, was an dieser Behauptung Berechtigtes sei; aber wir zweifeln zugleich, ob in dem Sicherheben gerade des „Reinmenschlichen", in dem durchschlagenden Siege des Guten und Rechten, wenn es die Geschichte uns zeigt in heroischen Thaten grosser historischer Charaktere, in Beweisen begeisterungsvoller Selbstaufopferung, blos menschliche Kräfte, ein lediglich nothwendiger, genau vorauszuberechnender psychischer Process den Ausschlag geben. Dies ist der Kern der Frage, um die es hier sich handelt, nicht jene in höchster Instanz triviale und eigentlich von selbst sich verstehende Auskunft, dass alles Menschliche

menschlich erklärt werden müsse, dass nichts in der Geschichte ohne psychische Motivation sich ereigne.

III. Somit kommt es nur darauf an, welches Verhältniss jene beiden in der Menschengeschichte gemeinsam wirkenden Mächte: das göttlich Providentielle und die menschliche Freiheit, innerlich und in der Tiefe des geschichtlichen Processes zueinander haben? In der zutreffenden Lösung dieser Frage ist, wie man sieht, auch die Möglichkeit einer richtigen Lösung des Problems der Geschichte enthalten, weiter die Entscheidung über das eigentliche Ziel der gegenwärtigen Untersuchung: ob die Menschengeschichte blos epitellurischen Werth habe, oder ob, um auch nur sie selbst nach ihrer factischen Beschaffenheit verständlich zu finden, die entgegengesetzte Annahme sich geltend mache, dass sie nur der Anfang und Ausgangspunkt einer Reihe jenseitiger Entwickelungen für den Menschengeist sei?

339. Dasselbe Problem jedoch, welches uns hier in einer besondern Gestalt beschäftigt, hat im Vorhergehenden schon, bei der Frage nach der „Geschichte der Schöpfung", in einem viel allgemeinern Ausdrucke uns vorgelegen.

Auch da blieb, oberflächlich beurtheilt, die Alternative übrig: ob jene stufenmässige Steigerung, die wir in der Reihenfolge immer vollkommnerer Erdgeschöpfe wahrnehmen, sich zurückführen lasse auf einen einfachen, aber nothwendigen Naturprocess, in dem eigentlich nichts Neues geschieht, sondern nur das Alte in andern, sogar nur „zufällig" entstandenen Combinationen sich wiederholt; oder aber ob hier, nach einem freilich in sich vollendeten und consequent gegliederten Schöpfungsplane, wirklich neue, aus dem Vorausgegebenen nicht mehr erklärbare Schöpfungsanfänge vorliegen?

Aus triftigen geologischen und zoologischen Gründen mussten wir uns für das zweite Glied der Alternative ent-

scheiden, übrigens zugebend, dass im einzelnen hierbei vieles noch eine offene Frage bleibe. Dies letztere Zugeständniss werden wir bei Betrachtung der Menschheit und ihres geschichtlichen Verlaufs kaum gestattet finden. Hier, in einem Gebiete, das unserer Erforschung vollkommen zugänglich und durchsichtig vorliegt, muss die Frage sich zu klarer Entscheidung bringen lassen, ob der Mensch mit seinen zufällig erregten psychischen Antrieben und im Conflict mit andern ähnlichen Ursprungs allein und ausschliesslich das verworrene Gewebe der Geschichte bilde, oder ob eine höhere providentielle Macht durch ihn hindurch die eigentlich geschichtlichen Thaten bewirke, nach einem auf ein gemeinsames Ziel gerichteten Weltplane?

340. Was uns die eben ausgesprochene Zuversicht gewinnen lässt, jene Frage bündig und entscheidend zu lösen, ist die Einsicht, dass in der Geschichte ein rein psychologisches Problem uns vorliegt, welches nur aus nachweisbaren psychischen Gesetzen und Analogien erklärt werden kann.

Bei gründlicher Kenntniss dieser Gesetze muss sich im Inhalte des gesammten psychischen Geschehens deutlich und unverkennbar der Unterschied abheben zwischen dem, was aus blos menschlichen Motiven sich erklären lässt, und demjenigen, wo eine nicht blos menschliche Geistesmacht seinen Willen ergreift und ganz ihn erfüllend („begeisternd") zu einem Leisten hintreibt, welches ohne jene höhere und als dies Höhere im Bewusstsein zugleich sich ankündigende Eingebung ihm keineswegs gelungen wäre. Wir bezeichnen sogleich die Hauptgesichtspunkte dieses Unterschiedes.

I. Unbestritten ist die Geschichte nach ihrem äussern Geschehen das blosse Erzeugniss menschlicher Thaten. Diese unterliegen jedoch offenbar den allgemeinen Gesetzen des menschlichen Bewusstseins und psychischer Motivation. Die Verkettung psychischer Motive und Wirkungen kann

in diesem Gebiete ebenso wenig durchbrochen oder aufgehoben werden durch eine die menschliche Selbstbestimmung verneinende ausser- (über-) menschliche Macht, als wir in der Sphäre der Natur jemals die blindwirkende („mechanische") Abfolge engverketteter und genau sich entsprechender Ursachen und Wirkungen unterbrochen sehen. Alle menschlichen Handlungen sind zu betrachten als der nothwendige Erfolg psychischer Motivation. Sie sind der weder zufällige, noch grundlose, sondern nothwendige Ausdruck eines Wollenden, der seinen allgemeinen Charakter wie seinen besondern Willensantrieb unwiderruflich ihnen aufdrückt und anders gar nicht kann. Die einzelne Handlung ist nothwendig, der Wollende dagegen frei, d. h. in seiner Entscheidung unabhängig von jeder blos äussern Determination.*)

II. Wer daher — wir drücken diese naheliegende Consequenz aufs allgemeinste aus, denn sie gilt von allen ethischen Verhältnissen —, Wer die menschliche Freiheit leiten, durch den menschlichen Willen als sein Organ wirken will, muss sich in den Mittelpunkt beider stellen, sie mit sich vereinigen („versöhnen"), um dergestalt Eins mit ihnen geworden durch sie hindurch wirken zu können. Dies Vereinigende, zwei Willen als Eins Setzende, während die Wollenden gerade in dieser Vereinigung sich „frei" fühlen, ist was wir „Liebe" nennen, Liebe in jener ganz allgemeinen Bedeutung, welche die freiwillige Hingabe des einen Selbst an das andere bezeichnet und das dadurch herbeigeführte Wirken des Einen im Andern, durch seine Freiheit und seinen Willen hindurch.

*) Wie daraus gerade, aus diesem Begriffe der „Selbstbestimmung" — beiläufig sei es erinnert — die Freiheit, auch die „Wahlfreiheit" des menschlichen Willens gegen alle Zweifel der gewöhnlichen deterministischen Ansicht geschützt und gerettet zu werden vermag, hat unsere „Ethik" ausführlich gezeigt. (System der Ethik, 1851, Theil I, Abtheilung I, §. 20. 21., S. 85—91.)

III. Die Liebe ist die einzig dauernde, nachhaltige und unüberwindliche geschichtliche Macht; und nur wer ihr in tausendfacher Gestalt sich offenbarendes Walten innerhalb der Individuen wie in den grossen historischen Gesammterscheinungen ganz verstanden, hat auch das Geheimniss der Geschichte gelöst. Ihre Bedeutung und ihr Ziel ist ihm kein „Räthsel" mehr. Es ist der endliche, volle Sieg der (echten) Liebe über den selbstischen Trieb, wie über die untergeordneten oder falschen Liebesziele.

IV. Wir haben damit die allgemeine psychische Form gefunden, mittels welcher allein eine providentielle Macht, falls es uns gelingt, eine solche in der Menschengeschichte nachzuweisen, innerhalb derselben wirken kann. Es ist die im Menschengemüth erregte Liebe, die sich mächtiger beweist, denn alle andere bisher in ihm waltende Liebe, und durch deren Kraft der Mensch in menschlicher Form und Weise das vermag und vollbringt, was nicht mehr menschlichen Ursprungs ist.

341. Zugleich ist damit das entscheidende Kriterium gefunden, welches wir soeben suchten, um den Unterschied festzustellen, in der Geschichte, wie überhaupt in allem menschlichen Thun, zwischen dem specifisch Menschlichen und demjenigen, was nicht mehr aus blos menschlichen Motiven erklärbar ist.

I. Dies Kriterium ist vollständig enthalten in dem einfachen, oftmals ausgesprochenen und stets bewährt gefundenen Worte: dass, was aus menschlicher Absicht stamme, ebenso endlich und vergänglich sei, wie diese. Was aber aus Gottes Geist hervorgegangen, sei unüberwindlich und unaustilgbar in seinen Wirkungen. Wir selbst würden diese Wahrheit zufolge der vorhin gegebenen Begriffsbestimmung etwa so ausdrücken: dass nur derjenige Geistesgehalt, in der Geschichte wie im Leben des Individuums, göttlichen Ursprungs sei, welcher die höchste, die dauerhafteste, die beseligendste Liebe in uns entzündet, vor welcher alle

andern Regungen zurückweichen, indem sie, unwillkürlich oder mit klarem Bewusstsein, ihr geopfert werden. Diese Liebe „trägt immer den Sieg davon“, und es ist zugleich der Sieg des sie begleitenden Geistesgehaltes.

II. Aber auch dies göttliche Element in der Weltgeschichte, wie im Einzelleben, gibt sich, wo es wirkt, nicht als ein Fremdartiges, Uebermenschliches kund, sondern es kleidet sich in die menschliche Form des Geistes und seines Bewusstseins, seine Freiheit und das Gefühl dieser Freiheit nicht aufhebend oder beschränkend, sondern gerade umgekehrt es erhöhend und zur Unüberwindlichkeit befestigend. Denn statt des endlichen, unsteten und wechselvollen Willens ist nun ein ewiges, stetes, seiner gewisses Wollen in den menschlichen Geist eingekehrt.

III. Das ist daher gerade das Charakteristische und Grosse aller „providentiellen“ Begebenheiten in der Geschichte der Einzelnen wie in der Gesammtgeschichte — so sagten wir schon einmal bei einer andern Gelegenheit*) —: „dass Gott die Acte seiner Weltregierung völlig mit der menschlichen Freiheit vermittelt, dass er durchaus den Menschen an seine (Gottes) Stelle treten lässt und dem Menschen als seinen eignen Ertrag gönnt, was in Wahrheit die göttlichen Kräfte in ihm vollbracht haben. Das göttliche Wirken in der Geschichte drängt sich niemals als ein abstract Uebernatürliches in vereinzelter Handgreiflichkeit ein unter die übrigen Handlungen, sodass du mit empirischer Sicherheit zu sagen vermöchtest, hier sei es allein oder da sei es nicht gewesen, indem eigentlich nichts absolut entfremdet sein kann und losgelassen von der göttlichen Vorsehung. Aber es versteckt sich stets in die Gestalt menschlicher Handlungen, unter den Namen des Menschen und lässt diesen für sich eintreten“.

*) Speculative Theologie oder allgemeine Religionslehre, Heidelberg 1846, S. 627.

IV. So dürfen wir die „göttliche Vorsehung", die providentielle Leitung der menschlichen Angelegenheiten, ihrer allgemeinen Form nach (was ihr Inhalt und ihre Wirkung sei, wird uns später zur Erwägung kommen), aufs Zutreffendste als einen ununterbrochenen Act göttlicher Herablassung bezeichnen, indem er den Menschen zum „freiwilligen" Werkzeuge macht und ihm durch dies Wirkendürfen mit göttlichen Kräften, mit „dem ihm verliehenen Pfunde", gerade die höchste Freude und Seligkeit bereitet.

Wir werden späterhin noch Veranlassung finden, diese in den Menschen eingehende, ergänzende und nachhelfende Gegenwart des göttlichen Geistes an grossen charakteristischen Beispielen der Geschichte deutlich nachzuweisen.

V. Am allerwenigsten daher verbirgt sich der Geist Gottes in der Geschichte, weder des Einzelnen noch der gesammten Menschheit. Nur müssen wir seine Wirkungen nicht in der Gestalt roher Handgreiflichkeit, ausserordentlicher „Wunder"*) und übernatürlicher Begebenheiten suchen; noch weniger unsere zufällig endlichen Plane oder gar unsere eiteln, selbstsüchtigen Wünsche der göttlichen Vorsehung zur Erfüllung unterschieben, um, wenn sie unerfüllt bleiben, darum das Dasein einer göttlichen Vorsehung überhaupt in Zweifel zu ziehen.

Das einleuchtendste, in den grössten Dimensionen vor uns liegende Beispiel dieser göttlichen Assistenz bietet jedoch die unvertilgbare Wirkung der ethischen Ideen in der Menschheit, wodurch allein in ihr das specifisch Menschliche und durch andere menschliche Kraft Unüberwindliche, der Trieb der Eigenheit und Selbstsucht, überwunden zu werden vermag. Ohne solche unablässigen Er-

*) Ueber den rechten, zugleich den universalen Begriff des Wunders kann man unser obenangeführtes Werk über speculative Theologie, S. 628, vergleichen.

weckungen der schlummernden Kräfte des Guten in uns wäre die „ethische Gemeinschaft", der Staat und alles, was nur durch sittlichen Gemeingeist erhalten werden kann, in steter Gefahr, durch die zersetzende Macht der Selbstsucht in Trümmer zu fallen, oder am passiven Widerstande gemeiner Gleichgültigkeit langsam zu verenden.

342. Nach dieser vorläufigen Erörterung über die Form des göttlichen Wirkens in der Geschichte dürfen wir nunmehr der Frage näher treten: was Inhalt und Ziel dieser Geschichte sei? Dies bedeutet zugleich: was jenes providentielle Element in derselben eigentlich bewirke und ob aus diesen Wirkungen mit Grund auf einen gemeinsamen, innerhalb des Erdenlebens der Menschheit erreichbaren Weltplan sich schliessen lasse oder nicht?

I. Es bleibe nicht unerwogen, dass diese Frage, so „transscendent" sie auch erscheine, dennoch ihrem Wesen nach nur eine psychologische sei; dass sie daher auch nach psychologischen Gesetzen und Analogien sich vollständig erledigen lassen müsse. Aber auch sonst: wie wäre es wahrscheinlich, wie überhaupt nur denkbar, dass, wenn eine „Vorsehung", eine göttliche Leitung in der Menschengeschichte zugestanden wird, die Spuren derselben sich verbergen könnten, während sie umgekehrt einem hell leuchtenden Faden gleich mit unverkennbarer Klarheit sich durch das Menschliche derselben hindurchziehen müssten? An der Sicherheit menschlicher Erfolge lässt sich zweifeln, ja dieser Zweifel hört nicht auf, sogar nicht einmal im Selbstbewusstsein des durch das Schicksal Begünstigtsten; an der Wirksamkeit göttlicher Erfolge kann niemals gezweifelt werden!

II. Und dennoch scheint es sich ganz anders zu verhalten, wenn wir die historischen Thatsachen damit vergleichen und mehr noch das Urtheil über die Thatsachen. Hier bietet in beiderlei Betracht sich nichts, was jenen so berechtigten Erwartungen entspräche. Die Geschichte zeigt

in ihren äussern Ereignissen so wenig folgerichtige Ordnung und gedankenmässigen Plan, und was noch bedenklicher, sowenig den Sieg des Guten über das Böse; andrerseits sind die Urtheile über die innere Bedeutung jener historischen Erscheinungen so schwankend und so entgegengesetzt, dass man erkennen muss, wie schwierig es sei, ein objectives Kriterium dafür aufzufinden, welch ein göttlich providentieller Zweck in jenem verworrenen Chaos übereinanderstürzender Begebenheiten sich eigentlich erfülle. Bekanntlich hat fast jeder „philosophische" Geschichtsbetrachter einen andern zu finden geglaubt.

Ja, dem unmittelbaren Gesammtbilde gegenüber, welches die Geschichte uns darbietet, könnte man der bekannten Bemerkung des grossen englischen Skeptikers nichts völlig Entscheidendes entgegensetzen, welcher erinnert, dass darin ganz ebenso Beweise für die Existenz eines bösen Wesens sich auffinden liessen, welches schadenfroh zerstörend jedem Guten sich anheftet, als Gründe für das Dasein einer weise leitenden Vorsehung. Oder man könnte dem neubuddhistischen Philosophen recht geben, der da meint, das Weltganze und der Mensch in ihm seien gerade „so schlecht", um überhaupt nur die Möglichkeit einer Welterhaltung übrig zu lassen.

III. Philosophischen Werth freilich hat diese pessimistische Betrachtung keinesfalls, und es gehört ein hoher Grad von Unachtsamkeit dazu, um von ihr sich imponiren zu lassen. Dass die Sache in Wahrheit sich ganz anders verhalten müsse, ergibt sich aus der einfachen psychologischen Bemerkung, dass der Maasstab, den wir allgemein menschlicherweise an den Werth oder Unwerth der geschichtlichen Begebenheiten anlegen, jenes Urtheil über ihre absolute Verwerflichkeit unbedingt und unwillkürlich verneint, ja selbst als ein verwerfliches erscheinen lässt. Wie wäre dies möglich, wie käme überhaupt nur in den menschlichen Geist der zuversichtliche

Anspruch auf einen ethischen Werth der Geschichte, wenn nicht wirklich das „Gute", der Inbegriff aller ethischen Ideen, in unser Aller Bewusstsein das unwiderstehlich Herrschende wäre, und der endliche Sieger über alles, was ihm widerspricht?

IV. Dies heisst aber zugleich: Wenn nicht das Gute und das Wollen (Suchen) des Guten auch in unserm Wesen das Ursprüngliche wäre, das, was wir eigentlich allein begehren, und was auch einzig diesem Begehren dauernde Genüge schafft, indem es das unaustilgbare Richtmaass aller Werthe des Lebens bleibt.

Das Nichtgute daher, in welcher Gestalt und in wie mächtiger Intensität es auch sich kundgebe, kann nur als eine vielleicht unvermeidliche Nebenfolge am Wollen und Suchen des Guten, als ein Irrthum des Willens bezeichnet werden, welcher an sich vergänglich und auch in seinen Wirkungen reparabel, selbst innerhalb der Geschichte niemals in Wahrheit den letzten definitiven Erfolg bezeichnet. Auch darüber wird die nachfolgende Untersuchung uns noch bestimmtere Anhaltspunkte finden lassen. Für die eschatologischen Lehren ist dies übrigens mittelbar von besonderer Bedeutung, indem dadurch das theologische Dogma von der „ewigen Verdammniss" in seiner ebenso gotteswidrigen als unpsychologischen Grundlosigkeit aufgewiesen wird.

343. I. Dennoch müssen wir dem Grunde jener Zweifel noch bestimmter nachforschen. Wir müssen fragen, was es eigentlich sei, um desswillen sich im äussern Verlaufe der historischen Begebenheiten ihr innerer Gesammtzweck, ihr letztes providentielles Ziel so hartnäckig unsern Blicken entziehe, warum wir in diesem Betreff angewiesen sind, zwar auf ein Glauben oder jene allgemein theoretische Ueberzeugung, niemals aber zu einer unzweifelhaften factischen Ueberführung gelangen? Jede „Philosophie der Geschichte" musste bisjetzt sich bekennen, dass ihr in der

Menschengeschichte ein besonders dunkles Problem, ein schwer zu enthüllendes Räthsel vorliege; denn keiner der verschiedenen philosophischen Auslegungen derselben ist seine Lösung geglückt.

II. Man hätte das Gegentheil erwarten sollen. Der menschliche Geist hat in der Geschichte nur mit sich selbst zu thun. Den Maasstab des Urtheils über den Werth der einzelnen Handlungen, über den Charakter der ihnen zu Grunde liegenden Motive besitzt er zugeständlich in sich selbst. Wie sollte er nun nicht auch das Ganze nach Werth und Charakter beurtheilen können, indem auch darin nur die Grundeigenschaften des menschlichen Wesens, vielleicht sogar sichtbarer noch, weil in grössern Dimensionen, zur Erscheinung kommen können?

III. So lässt sich schon ahnen, dass man die Lösung des Räthsels bisher an einer falschen Stelle gesucht und eben darum nicht gefunden habe. Nicht im äusserlichen Verlaufe der Begebenheiten, in welchem einen consequenten Zusammenhang, einen unzweifelhaft erkennbaren Fortschritt zu entdecken schwerlich gelingt, wenigstens bisher nicht gelungen ist, sondern in dem innern selbständigen Werthe jeder historischen Erscheinung für sich selbst, in der ethischen Kraft, welche am geschichtlichen Inhalte seiner Zeit jeder Einzelgeist sich errungen hat, liegt der wahrhafte Erfolg der Geschichte, welcher zugleich nicht räthselhaft oder schwer zu entdecken ist, sondern der gar deutlich und unableugbar dem eignen Bewusstsein des Handelnden, wie dem Urtheile derjenigen vor Augen liegt, die sich mit jenem Erfolge eingehend beschäftigen wollen.

IV. Mit einem Worte: die Geschichte ist der Einzelgeister wegen da, nicht umgekehrt. Sie entsteht und besteht nur aus den freien Thaten Einzelner und ihr eigentlicher, menschlich greifbarer Erfolg liegt lediglich

in der Summe des Wohles oder des Wehes, welche aus jenen freien Thaten für die Thäter selbst, wie für die andern Mithandelnden oder Mitleidenden entspringt. So ergibt sich der Werth oder Unwerth, die „Bedeutung“ der Geschichte im ganzen wie in ihren besondern Erscheinungen ganz von selbst nach dem gleichen Maasstabe, wie wir auch die Werthe der Einzelnen beurtheilen. Es ist der ethisch-psychologische Maasstab, über dessen richtige Anwendung zugleich das Urtheil niemals zweifelhaft ist.

V. Nichts dagegen weiss die Geschichte und ihre schlicht menschliche Auffassung von jener vermeintlich „speculativern“ universalistischen Ansicht der Schule, mit welcher sogleich die Zweifel und Verworrenheiten beginnen. Hiernach soll der Einzelgeist, ohne eignen Werth und ohne eignes historisches Vollbringen, einem ihm unbekannten, jenseits seines Bewusstseins liegenden weltgeschichtlichen Processe zum blossen Verwirklichungsmittel dienen. Er wird unwillkürlich getrieben, seine weltgeschichtliche Mission zu erfüllen; aber auch, wenn er scheinbar eignen willkürlichen Antrieben folgt, ist es doch in beiden Fällen ein anderes, das eigentlich wirkt und vollbringt. Denn auch durch jenes mannichfache, an sich werthlose Getriebe weiss dennoch die „List“ des Weltgeistes oder die „Macht“ der Naturnothwendigkeit ihr Ziel mit Sicherheit zu erreichen. Der Mensch und seine Freiheit (wobei wir unentschieden lassen, ob dies noch Freiheit in wahrhaftem Sinne genannt werden könne) sind bei diesem Processe nur das äussere Werkzeug, der unbewusste und unfreiwillige „Darstellungsstoff“ desselben.

344. I. Zu einer solchen, in willkürliche Transscendenzen sich verlierenden Erklärungsweise liegt nun in der wirklichen Geschichte nicht das geringste veranlassende Motiv. Es sind fremde, durch die Vorurtheile einer ungeläuterten Metaphysik erzeugte Begriffe, welche hier der Auslegung der Geschichte aufgedrängt werden, im Interesse

eines Princips, welches wir in seiner Allgemeinheit schon zurückweisen mussten und das hier, bei seiner besondern Anwendung, noch weit mehr in seiner Unzulänglichkeit sich darlegt.

II. Jenes Gespenst eines „Weltgeistes", oder nach einer andern Ausdrucksweise, der Wahn eines in der Geschichte blind waltenden „Naturgesetzes" kann das Räthsel derselben, wenn ein solches vorhanden, so wenig lösen, dass im Gegentheil erst unter solcher Voraussetzung alles in ihr dunkel, räthselhaft, widerspruchsvoll wird. Statt der klar vorliegenden, in ihren bewussten Motiven, wie in ihrem Werthe deutlich erkennbaren geschichtlichen Handlungen menschlicher Freiheit drängt sich, als das eigentlich Handelnde, ein transscendentes Etwas ein, das wir eigentlich nicht kennen, da es über aller Erfahrung liegt, und in welchem wir dennoch, jener Theorie zu gefallen, den wahren Urheber alles Geschichtlichen finden sollen. Denn gerade in ihm und seinem unendlichen Processe, im ewigen Siege seiner „übergreifenden Dialektik" soll der absolute Zweck und Werth der Geschichte enthalten sein.

III. Abgesehen indess von der innern Werthlosigkeit eines solchen absoluten „Zweckes", der lediglich im ewigen „Siegen" und „Uebergreifen" bestehen soll, muss allgemeiner erwogen werden, dass von „Zweck" und „Werth" einer Sache verständlicherweise nur geredet werden kann in Bezug auf ein zwecksetzendes und werthgebendes Bewusstsein, welches zugleich des erreichten Zweckes sich erfreut und daraus Genuss für sich gewinnt.

Für wen also — so müssen nunmehr wir fragen — existirt jener „absolute" Zweck der Geschichte und wer hat den Genuss dieses Werthes? Jener Weltgeist oder jenes Naturgesetz selbst doch nicht, denen ja ausdrücklich, und zwar durchaus consequent, die Persönlichkeit und das Selbstbewusstsein abgesprochen werden muss. Ebenso wenig existirt er für den gewöhnlichen Menschengeist, der

handelnd oder leidend in jene Geschichtsdialektik verwickelt ist; denn dieser schiebt eben „irrigerweise" seine eignen endlichen Zwecke, Werthe, Wünsche dem Vollbringen des Weltgeistes unter, der ganz andere, nämlich seine Ziele darin verfolgt.

IV. Und so bleibt, um der ganzen Auffassung irgend einen verständlichen Sinn abgewinnen zu können, nur der speculirende Philosoph übrig, für dessen Bewusstsein allein jener „absolute" Zweck der Geschichte vorhanden ist. Er also und sein speculativer Genuss sind es eigentlich allein, um deren willen jenes ganze ungeheuere Gewebe der Geschichte sich abspinnt? Oder endlich: wenn im Menschen zugleich der „Weltgeist" zum Bewusstsein kommt (auch diese Behauptung ist im gegenwärtigen Zusammenhange laut geworden), wenn daher jenes erspeculirte Geschichtserkennen am Ende doch dem Absoluten zugute kommt: wie lange hat der Weltgeist in blinder weltgeschichtlicher Thätigkeit verharren müssen, bis es ihm endlich gelungen, im Geiste des Philosophen über seinen Zweck sich klar zu werden?

Wir brauchen über solche Ergebnisse kein Wort zu verlieren, denen die Kritik längst ihr Urtheil gesprochen hat. Hier wurde nur deshalb an sie erinnert, weil sie allerdings in der unvermeidlichen Consequenz einer sehr verbreiteten Weltansicht liegen und schwerlich sich vermeiden lassen, wenn man bis an das letzte Ende ihrer Verständlichkeit vordringt.

V. Andrerseits sodann: Wie sollte die Geschichte, wenn ein Räthsel in ihr vorhanden, nicht zugleich die Lösung desselben in Bereitschaft haben? Wie nicht dieselbe recht eigentlich vor unsern Augen sich vollziehen? Dass es damit zugleich nur eine menschlich verständliche, für sich selbst Zeugniss gebende Lösung sein könne, welche ebenso sehr dem Gemüthe genügt, wie das Erkennen befriedigt, liegt so sehr in der Natur des ganzen Verhältnisses, dass wir, von jener eben geschilderten Geschichtsauffassung

zurückkehrend und innerlichst durch sie angewidert, unbedenklich der entgegengesetzten Gedankenrichtung folgen dürfen, um auch sie zu erproben.

345. Und so stehen zwei principiell geschiedene Geschichtsauffassungen schroff sich gegenüber.

I. Die eine — wir können sie kurzbezeichnend die pantheistische oder auf einer etwas niedrigern Stufe die naturalistische nennen — macht den Menschen und sein geschichtliches Wirken zum blossen Träger eines eigentlich fremden Vollbringens. In merkwürdiger, übrigens unerklärt bleibender Selbsttäuschung begriffen, glaubt er zu handeln und wird doch gehandelt; und seines unmittelbaren Wollens gewiss, weiss er doch nicht, was eigentlich durch ihn geschieht. Denn er ist blos das Werkzeug eines hinter ihm, aber durch ihn hindurch sich verwirklichenden geschichtlichen Processes, und in diesem allein liegt der Erfolg seines Handelns und der Werth der Geschichte.

II. Das Charakteristische dieser Gesammtauffassung ist, dass der Mensch, seine persönlichen Schicksale, seine Vorzüge und Gebrechen, sein Wohl und sein Wehe, für sich selbst keinen Werth und keine definitive Bedeutung haben, sondern nur der an sich gleichgültige Darstellungsstoff eines Andern sind, gleichviel wie man jenes „Andere" näher sich denke, ob selbst als ein Geistiges, als „Idee", oder als „Natur", etwa nur in höherer Potenz.

III. Als Nebenfolgen jener Grundansicht ist zugleich noch ein Dreifaches hervorzuheben.

Zuvörderst: da die menschliche Persönlichkeit keine eigene Bedeutung hat, sondern nur ein Anderes, Höheres in ihr sich darlebt, so bleibt nicht der geringste Grund zur Annahme übrig, dass, wenn jenes Höhere durch sie hindurchgezogen, sie als die leere, werthlos gewordene Hülle noch fortzudauern vermöge. Jene Geschichtsauffassung entzieht uns völlig jederlei Grundlage zum Begriffe persönlicher Fortdauer. Nur der universelle geschichtliche Process und

der passive, aber gleichfalls unpersönliche Darstellungsstoff desselben dauern wirklich, im unaufhörlichen Verbrauche wechselnd auftauchender und dann für immer verschwindender Individuen, Generationen, Völker, Zeitalter.

Sodann: Da die Weltgeschichte recht eigentlich „Process" ist, in dem mit unentfliehbarer Nothwendigkeit eines aus dem andern sich ergibt, so zeigt sie auch strenge Stetigkeit und aneinanderschliessende Folgerichtigkeit der Ereignisse. Jedes Vorhergehende bedingt das Spätere und wirkt in ihm mit; jedes Spätere ist das nothwendige Erzeugniss der vorausgegangenen geschichtlichen Arbeit. Es darf keine Lücke in dieser Stetigkeit angenommen werden; denn sonst wäre der „Process" unterbrochen, die eigentlich producirende Macht der Geschichte erloschen, was ohne Widerspruch gegen die Grundannahme nicht zulässig ist.

Dies die oftmals ausgesprochene Consequenz jener Geschichtsphilosophie; wobei nur das sich fragen wird, ob der wirklich geschichtliche Hergang einer solchen Ansicht sich fügen wolle: ob sie nicht das blosse Postulat einer abstract scholastischen Theorie bleibe, welcher der wirkliche Verlauf der Geschichte um so weniger sich fügen will, je unbefangener die Betrachtung in ihre eigentlich wirksamen Motive eingeht?

Endlich zum Dritten: Die Menschengeschichte hat nach dieser Ansicht einen lediglich epitellurischen Werth. Sie ist „Erdgeschichte" in strengem und ausdrücklichem Wortverstande. Nichts ist in ihr zu finden, folglich auch nicht in den geistigen Anlagen des Menschen, welche im Geschichtsprocess zum Vorschein kommen, was auf jenseitige Ziele sich bezöge, was eine über das Erddasein hinausreichende menschliche Bestimmung erwarten liesse.

Auch hier wird abermals sich fragen: ob mit dieser Auffassung die geschichtlichen Grundthatsachen in Uebereinstimmung zu bringen sind, ob nicht diese vielmehr einen

sehr nachdrücklichen, aber unwillkürlichen Protest dagegen erheben, der unsere Beachtung in vollem Maasse verdient? Dieser Protest liegt eben im weltgeschichtlichen Dasein einer Religion, im geschichtlich allgemein verbreiteten Glauben an ein zukünftiges Leben; Thatsachen, welche den Werth des Menschen ganz anders in Anschlag bringen, als es jener Auffassung anzuerkennen beliebt.

346. Aus allen diesen Gründen stellen wir jener Grundansicht von der Menschengeschichte eine diametral entgegengesetzte gegenüber. Wir haben sie schon charakterisirt in ihren unterscheidenden Hauptzügen (§. 332. III. IV.), und nur wenig bleibt hier noch nachzuholen.

I. Auch wir erkennen alles Ernstes und mit vollem Nachdruck ein innerlich Leitendes und geheim Ueberwältigendes in den menschlichen Willkürthaten der Geschichte. Aber es ist nichts unheimlich Transscendentes, den Menschen gespenstisch Ueberschleichendes, um seinen Handlungen einen ihm fremden Erfolg unterzuschieben. Es leitet ihn nicht verborgenerweise, sondern das zu Wählende leuchtet seinem Bewusstsein mit einer so entschiedenen Evidenz ein, dass er nicht fehlen kann, falls er jener Evidenz nur Gehör schenken will. Es ist die still und allgegenwärtig wirkende Macht der „ethischen Ideen" in der Geschichte, oder, minder abstract gesprochen, der uns allen tief und unvertilgbar eingesenkte Wille des Guten, welcher definitiv und in Wahrheit stets den Sieg behält, innerlich strafend oder lohnend, immer jedoch in letzter Instanz entscheidend. Und sowol der Einzelgeist, als die Gesammtheit in Staat, Gesellschaft, in jeder Art geschichtlichen Wirkens, muss sich seinem Gerichte unterwerfen, nicht infolge eines äussern, menschlich herbeigeführten Zwanges, oder eines verborgenen, den Menschen überlistenden Schicksals, sondern vollkommen offenbar und im klaren Bereiche menschlichen Bewusstseins bleibend, welches jenes „Weltgericht" durch sein Urtheil anerkennt und ausdrücklich bestätigt.

II. Denn daran eben, an der innern Natur des Guten (was sein weitreichender Inhalt sei, wird uns gerade die Betrachtung der Geschichte zeigen) — an der Natur und den Wirkungen des Guten exemplificirt und bewahrheitet sich dasjenige, welches wir „das mehr als Menschliche" nannten, innerhalb des Menschenwesens selbst. Wir knüpfen damit nur an die Betrachtungen an, welche uns im Vorhergehenden schon vielseitig beschäftigten.

Das Mächtigste im natürlichen, unmittelbaren Zustande des Menschen, zugleich das schlechthin Unüberwindliche für jede fremde Gewalt, wenn sie blos bei dem äusserlich wirkenden, mechanischen Zwange stehen bleibt, ist sein selbstischer Trieb, sein „Eigenwille", in welchem sich bei ihm (dem Menschen) der allen Realwesen gemeinsam innewohnende Selbstbejahungs - Selbsterhaltungstrieb offenbart. Was dies stärkste Menschliche zu überwinden vermag, was es zum Selbstopfer nöthigt, freiwillig und von innenher, kann selbst nichts blos Menschliches mehr sein. So folgerten wir im Bisherigen.

III. Dieses über den Eigenwillen des Menschen Gekommene, wir haben es soeben die Macht des Guten genannt, bleibt jedoch nicht blos über ihm stehen (als „Stimme des Gewissens", als ein anzustrebendes „Ideal", oder nach Kant's sehr bezeichnendem Ausdruck, als „homo noumenon", mit dem sich der sinnlich-empirische Mensch, „homo phaenomenon", noch keineswegs in Uebereinstimmung befindet); sondern es geht in ihn ein, vereinigt sich mit seinem Willen und verleiht ihm eben dadurch eine Wollens- und Leistenszuversicht, welche specifisch die Kraft übertrifft, deren bisher der Mensch theilhaftig war.

Dies tritt psychologisch erkennbar an der Thatsache der „Begeisterung" hervor; der Begeisterung für irgendeinen idealen, menschliche Gemeinschaft gründenden Zweck. Auch über diese psychische Erscheinung haben wir im allgemeinen bereits hinreichende Rechenschaft ge-

geben; wie sie eine geschichtsbildende Macht werde, davon wird sogleich die Rede sein.

IV. Jene Begeisterung endlich kann (aus Gründen, welche in der psychischen Entwickelungsgeschichte des Bewusstseins liegen) die doppelte Form annehmen: dass sie zunächst nur instinctiv, als ein dunkel empfundener Antrieb und darum nur einseitig wirkt, bis sie daraus allmählich zur Klarheit sich befreit, bis sie „besonnene", das bewusste Leben in seiner Gesammtheit klar durchdringende und ordnende Gesinnung wird.

Zum Beweise übrigens, wie alt und in wie übereinstimmender Weise anerkannt diese Begriffe sind, dürfen wir nur an Platon's und der Neuplatoniker sehr ausgebildete Lehren vom Eros und dem erotischen Menschen, als dem wahren *σπουδαῖος* erinnern, wie an die christliche Lehre von der Wiedergeburt des Menschen durch die „Heiligung" seines Willens. Es sind dies dieselben Wahrheiten, zugleich universale, welthistorisch wirksame Thatsachen, nicht blos vorübergehende Vorstellungen einer idealisirenden Speculation.

347. I. Nun aber lässt sich zeigen, dass alle eigentlich geschichtlichen Thaten nur durch jene innere Macht des Guten hervorgebracht sind, nur durch sie hervorgebracht werden konnten; oder auch — man erlaube uns die verständlichere, aber im Wesen Dasselbe enthaltende Bezeichnung —: dass allein die culturfördernden und gemeinschaftstiftenden Thaten wahrhaft historische, d. h. dauernde und unverlierbare geistige Wirkungen an sich tragende sind in der Menschengeschichte.

II. Gleicherweise zeigt sich, dass gerade diese und nur sie begleitet sind von „Begeisterung" eigenthümlicher Art, einem unwillkürlichen Ergriffensein aller Gemüther einer Zeit für eine bestimmte Gestalt eines idealen Zweckes; und diese gemeinsame Begeisterung (man nennt sie gewöhnlich „Geist" einer Zeit, „Geist" eines Jahrhunderts) be-

währt sich gerade als das innerlich Verbindende, Gemeinschaftstiftende unter den Geistern einer Epoche, deren Bestrebungen im übrigen weit auseinandergehen mögen.

Dem ersten Satze können wir daher sogleich den zweiten hinzufügen: dass alles wahrhaft Geschichtebildende, in der Geschichte Wirksame nur aus Begeisterung hervorgehe.

III. Auch hiermit behaupten wir weder etwas sonderlich Neues, noch irgendwie Zweifelhaftes. Es ist oft schon bemerkt worden, dass der „Geist" einer Zeit, eines Volkes, eines Jahrhunderts diesen auch ihren eigenthümlich geschichtlichen Charakter aufpräge; ebenso dass sie allein durch ihn eigentlich fortleben und nachwirken in der Folgezeit und im Fortflusse der Geschichte. Was man aber dort Geist nennt, bezeichnet nur dasjenige, dessen Erstrebung für eine bestimmte Zeit, ein bestimmtes Jahrhundert unbedingten Werth hat, wofür sie von gemeinsamer und gemeinschaftstiftender Begeisterung ergriffen sind.

Wir können daher noch den dritten Satz anreihen, der zugleich am allgemeinsten zugestanden zu werden pflegt: dass nur der „Geist" in jenem eben bezeichneten Sinne, die eigenthümliche ideale Aufgabe eines Volks oder eines Jahrhunderts, „Geschichte zu machen", der Geschichte werthe und eben damit geistig unvergängliche Thaten hervorzubringen im Stande sei.

IV. Dennoch ist man nicht zugleich auch überall darüber zu richtiger Erkenntniss gelangt, durch welchen psychologischen Process jenes geschichtliche Phänomen entstehe, welches man „Zeitgeist" nennt. Gar manche Speculativen haben gerade in ihm den schlagendsten Beleg gesehen für ihre Vorstellung von dem Walten einer „absoluten Idee", eines unpersönlichen Weltgeistes in der Menschengeschichte, welche mit überwältigender Macht die Geister ergreifen und sie zu ihrem Darstellungsmittel verbrauchen, ohne dass sie selbst, die Einzelgeister, als die eigentlich

Handelnden betrachtet werden dürften. Ja, man redet von geistigen „Influenzen", von „Meinungsepidemien", welche den Einzelgeist ebenso unrettbar ergreifen, wie es im Physischen durch eine stärkere Gewalt geschieht.

V. Das Charakteristische dieser Ansicht beruht offenbar auf der Hypothese, dass es bei grossen geschichtlichen Wendepunkten durchaus nicht immer der Initiative eines Individuums bedürfe, von dem die geistige Bewegung ausgeht, dass vielmehr umgekehrt bei den epochemachenden Erfolgen der Geschichte die Gesammtheit als solche zuerst ergriffen worden sei, um einem neuen Impulse zu folgen, „den Zugvögeln gleich, die ein gemeinsamer Instinct nöthigt, ein noch unbekanntes Heimatsland aufzusuchen"; dass sodann erst mittelbar Einzelne als Träger der neuen Bewegung sich hervorthun, welche nur klarer empfinden und deutlicher aussprechen, was eigentlich in Allen schon waltet, dass somit der in der Gesammtheit wirkende Universalgeist einer Zeit das eigentlich Thätige sei in der Geschichte, nicht die Individuen.

348. Es ist einzuräumen, dass, wenn diese Auffassung sich bestätigte, sie die entscheidendste Instanz wäre gegen unsere Gesammtansicht von der Geschichte. Wir müssen daher prüfend ihr näher treten.

I. Historisch zuvörderst finden wir keinen einzigen sichern Beleg für dieselbe, indem man in der wirklichen Geschichte jeden grossen Gesammterfolg, jeden culturhistorischen Fortschritt deutlich erkennbar auf einen ersten Urheber, auf einen primitiv Begeisterten zurückführen kann. Der Universalgeist einer Zeit, eines Volkes ist überall nachweislich erst der Erfolg eines von Individuen ausgehenden historischen Processes. Und geistige „Influenzen", wie solche unableugbar anzuerkennen sind, werden immer erregt durch den übermächtigen Eindruck einer Einzelpersönlichkeit auf ihre schwächere, aber empfängliche Umgebung. Dies Alles jedoch beruht auf der uns wohlbekannten Wechsel-

wirkung „activer“ und „passiver“ Genien, welche in keiner Form menschlicher Gemeinschaft sich unbezeugt lässt. Diese bestätigt jedoch das Princip des Individualismus, ja sie ist der thatsächliche Beweis dieses Princips, wie sie zugleich auch erst vollständig den historischen Hergang solcher Geschichtsprocesse zu erklären vermag.

II. Psychologisch sodann müssen wir jene ganze universalistische Vorstellungsweise, auf die Geschichte angewandt, einer sehr unbedachten Vermischung heterogener Erfahrungsgebiete bezüchtigen. Sie liebt es, dabei auf die universellen Wirkungen der „Instincte“, namentlich der Thierinstincte hinzuweisen, ohne zu bedenken, dass eben dieser Begriff einer der dunkelsten und complicirtesten ist in der ganzen Thierpsychologie, der seinerseits selbst nur aufgehellt werden kann aus den Analogien, welche die etwa entsprechenden Erscheinungen des menschlichen Bewusstseins dafür bieten, nicht umgekehrt. Das Menschliche aber kann überhaupt nur nach den uns zugänglichen menschlichen Analogien gedeutet werden.

III. Was aber vollends jede Möglichkeit einer solchen Vergleichung ausschliesst, ist nachfolgender Umstand:

Jedes menschlich gemeinsame Vollbringen setzt zugestandenermassen Mittheilung durch Sprache und ein dadurch erzeugtes bewusstes Einverständniss voraus. Dies allein ist der Herd und der Schauplatz gemeinsamer Thaten, bis auf die niedersten Formen der Gemeinsamkeit herab, selbst bis zu vorübergehenden Gesellungen für ernste oder für heitere Ziele. Auch da darf der „Anführer“, der Anregende und Leitende, nicht fehlen. Noch mehr gilt dies auf dem Boden des Ethischen, bei allen eigentlichen Culturprocessen. Wie wäre hier der ganze Hergang begreiflich, wenn nicht ein erster Anreger und Beistimmung Findender angenommen würde; ein „Haupt“, dem eine „Gemeine“ sich anschliesst? Die unwillkürlich gewordene Gemeinsamkeit, welche in der „Sitte“ allerdings eine starke,

die Individuen beherrschende Macht bildet, ist erst der spätere Erfolg, das caput mortuum eines bewussten, von Einzelnen eingeleiteten und durchgeführten ethischen Processes.*)

Und so werden wir auch hier, um alles und jedes Geschichtliche erklärlich zu finden, auf das schon vielfach beleuchtete Verhältniss zwischen productivem und receptivem Genius zurückgeführt. Mittheilung von jener, Aneignung von dieser Seite sind die Grundbedingungen alles eigentlich Geschichtlichen, durch welche namentlich allein jeder culturhistorische Fortschritt möglich wird.

Wir werden dem Bisherigen daher den letzten entscheidendsten Satz anreihen dürfen: Nur die Individuen sind das in der Geschichte Thätige. Sie ist durchaus menschliche Freiheitsthat. Was aber in ihr hervorgebracht wird, geschieht nicht durch die zufällige oder die selbstische Willkür Einzelner (dies ist vielmehr das Nichtige, Leere, blos Phänomenale der Geschichte, zu welcher äusserlichen Scheinmacht es sich auch aufblähen möge), sondern durch die Erweckung von Genien; und das Zündende ihrer Wirksamkeit ist die Begeisterung, welche, vom Einzelgenius ausgehend, seine Umgebung ergreift, sodass durch das hierdurch hervorgerufene freie Zusammenwirken neue eigenthümliche Culturformen entstehen in irgendeiner Sphäre der ethischen Ideen. Dies nämlich, das Culturerzeugende und Culturverbreitende, bildet den einzigen geschichtlichen Inhalt in den sonst gleichgültigen, aufs eigentlichste werthlosen menschlichen Begebenheiten.

IV. Wie jedoch gerade in diesem steten Erwecken weltgeschichtlicher Genien an rechter Stelle und mit unfehl-

*) Was, wenn es dafür des Beweises oder der Bestätigung bedürfte, unsere „Ethik" gezeigt hat in der Nachweisung des Ursprungs und Grundes aller „Sitte" (Ethik, II., darstellender Theil, Abtheilung II, §. 169. 170).

barer Wirkung sich die Leitung der menschlichen Angelegenheiten durch eine providentielle ethische Macht unverkennbar kundthue, wie durch diese geschichtlichen Veranstaltungen der mannichfachsten und der wirksamsten Art der thatsächliche Beweis einer göttlichen Vorsehung mit ewig gerechtem und heiligem Walten sich eindringlich uns vor Augen lege, davon wird weiter zu reden sein, wenn wir jenen Inhalt der Weltgeschichte genauer erforscht haben.*)

349. Hiermit ist nun der Grund gelegt zu einer Ansicht von der Menschengeschichte, welche uns einerseits durchaus hinweghebt über jene unklaren Transscendenzen, indem sie uns in der Geschichte nur die Thaten menschlicher Freiheit zeigt, nicht die Wirkungen eines blinden Schicksals oder eines spukhaften Weltgeistes; und die andrerseits doch gewiss ist, den höhern ethischen Werth der Geschichte, den göttlich-menschlichen Inhalt derselben zur unwiderstehlichen Ueberzeugung zu bringen.

I. Orientiren wir uns zunächst über die Anknüpfungspunkte, welche im Bisherigen für diese Auffassung bereit liegen. Wir konnten das Verhältniss des Menschen zur Natur (zur äussern, ihm gegenüberstehenden sowol, wie zur eignen innern, zu den sinnlichen Voraussetzungen seines

*) Wir erinnern ausdrücklich, dass das oben Gesagte für Jeden leer und bedeutungslos bleiben muss, der nicht durch gründliche ethische Studien vorbereitet ist, wo erst der wahre, d. h. der umfassende Begriff ethischer „Cultur" und der Inhalt der „ethischen Ideen" erschöpfend dargelegt werden kann. Wir dürfen daher die scheinbar unbescheidene Bemerkung dem Leser nicht vorenthalten, dass der ganze hier vorgetragene Begriff der Weltgeschichte nur dann für ihn seine vollständige Begründung erhalten könne, nachdem er sich mit dem Gesammtresultate unserer „Ethik" vertraut gemacht, deren Ergebnisse hier überall vorausgesetzt werden müssen. Wer im Culturprocess der Geschichte nicht den Finger Gottes zu entdecken vermag, weil er auch darin nur „Menschen menschlich handeln" sieht, der verräth dadurch nur, wie ungeläutert seine Begriffe noch seien über die wahre Quelle des Ethischen im Menschen und über den Grund seiner Wirkungen in der Weltgeschichte!

Daseins) nur bezeichnen als einen praktischen Kampf mit derselben, um an dem Weckenden dieses Kampfes das Bewusstsein seiner Persönlichkeit und Freiheit, zugleich damit aber auch die Energie und Folgerichtigkeit seines Wollens und Wirkens zu gewinnen. Schon darin konnten wir nicht umhin, eine teleologische Veranstaltung zu erblicken, indem die Natur in jenem Doppelverhältniss zum Geiste des Menschen, wie auch sonst beschaffen, durchaus unwillkürlich und velut aliud agendo dennoch jenem höhern Zwecke dienen muss und thatsächlich auch in Wahrheit ihm dient.

II. Aber es fand sich, dass der Mensch, nur wenn er vom ethischen Processe, von der „Geschichte", ergriffen wird, zur Persönlichkeit sich entwickeln könne. Er ist in jenem Kampfe mit der äussern Natur und der eignen sinnlichen Unmittelbarkeit an die Gemeinschaft gewiesen und ihrer Beihülfe bedürftig. Dies nennen wir im engern Sinne „Erziehung", in weitester Bedeutung „Cultur". Nur durch Erziehung und Cultur, d. h. nur innerhalb der Gemeinschaft, erhebt sich der Mensch über seine natürliche Unmittelbarkeit. Sich selbst überlassen würde er unfehlbar ihr verfallen bleiben. Der Mensch ist somit gar nicht als Naturwesen, sondern nur als geschichtliches zu denken, d. h. er ist durch irgendeinen Grad der Erziehung und der Cultur hindurchgegangen, um eigentlich menschliche Eigenschaften zeigen zu können. Und das genauere Studium der „Naturvölker" bestätigt dies. Kein noch so niedrig stehender Menschenstamm wird ohne irgendeine, die Willkür der Einzelnen bändigende „Sitte" gefunden; denn diese allein macht Gemeinschaft, wenn auch im unvollkommensten Grade, möglich.

III. Hiermit hat sich nun der allgemeine Begriff wie der eigentliche Werth der Menschengeschichte uns ergeben. Sie ist die Erziehungsstätte des Menschen zunächst zur Persönlichkeit, zuhöchst zur ethischen Persönlichkeit. Und

es liegt in ihr zugleich keinerlei thatsächliche Veranlassung, ihr eine andere oder höhere Bedeutung beizulegen, denn diese. Im Gegentheil wird sich ergeben, dass damit das Höchste, Herrlichste, Heiligste ausgesprochen ist, was überhaupt nur dem Menschen zubereitet sein kann.

350. Dadurch scheint nun auf einfache und sachgemässe Art sich auszugleichen, was bisher als ein unversöhnbarer Gegensatz in der Auffassung und Deutung der Weltgeschichte uns gegenüberstand.

Die „Speculativen" wollten in ihrem Verlaufe einen stetigen Fortschritt finden, einen „dialektischen Process" der Entwickelung, wo jeder Moment mit Nothwendigkeit in den andern überführt und wo jede vorhergehende Stufe ihren Werth und ihre Bedeutung nur darin hat, als Vorstufe für die folgende zu dienen. Aber es wurde ihnen schwer, dies speculative Postulat ohne Zwang der Wirklichkeit anzupassen.

Die Andern, genauer und, setzen wir hinzu, unbefangener dem Eindrucke des Thatsächlichen Rechnung tragend, können von solchem stetig sich fortsetzenden, lückenlos das Vorhergehende weiterführenden historischen Zusammenhange nichts entdecken. Sie neigen sich der entgegengesetzten Auffassung zu, in der Menschengeschichte das endlose Spiel gewisser Grundtriebe des Menschen zu finden, welche nur unter verschiedenen Gestalten und Verhältnissen, immer aber in den gleichen Wirkungen sich wiederholen. Der Mensch der Geschichte, d. h. nach seinem ethischen Werthe, bleibt stets derselbe. Seine Handlungen sind das unwillkürliche Ergebniss der beiden entgegengesetzten Grundtriebe in ihm: der „Selbsterhaltung" und der „Sociabilität", welche mannichfaltig einander einschränken, aber nie vertilgen. Das gleichfalls unwillkürliche Uebergewicht des letztern über den erstern im Menschen ist, was wir „gut", das umgekehrte Verhältniss, was wir „böse" nennen. Eben damit sind dies blos relative, keineswegs absolute Maasstäbe für den

ethischen Werth des Menschen und seiner Zustände, welcher, im grossen und ganzen betrachtet, kein anderer wird und keinerlei Spuren entschiedenen Fortschritts zeigt. Die Wirkungen, in denen sich ein Fortschreiten menschlicher Cultur deutlich wahrnehmen lässt, fallen nach einer ganz andern Seite. Es ist der Verstand, die höher gesteigerte Einsicht in das Wesen der Dinge, die Benutzung der Naturkräfte zu unerwarteten Leistungen für den Menschen, die gesammte Vervollkommnung unserer äussern Lebensverhältnisse und nichts weiter. Wenn daher, so schliesst man weiter, ein ethischer Fortschritt der Menschheit in keiner Weise deutlich sich nachweisen lässt, so steht es noch ungleich mislicher um die Nachweisung eines höchsten gemeinsamen Zieles, welchem die Menschengeschichte mit innerer Nothwendigkeit sich zubewegen soll.

Dies in ihren Hauptzügen die jetzt sehr verbreitete Auffassung der Geschichte „menschlicher Civilisation", wie sie, besonders in England und Frankreich, unter Beihülfe statistischer Studien mit Gelehrsamkeit und zum Theil mit grossem Scharfsinn begründet worden ist. Wir können sie daher als die gegenwärtig herrschende bezeichnen.

351. Nach unserer Grundanschauung vom Menschen müssen wir uns ebenso negativ zu der einen, wie zu der entgegengesetzten Ansicht verhalten; nicht aber um eine mittlere, aus der Verknüpfung beider hervorgegangene aufzustellen, sondern weil wir beide gleichmässig der Nichtbeachtung eines der wichtigsten Momente im menschlichen Geistesleben zeihen müssen.

I. Auch wir erblicken in der Geschichte nur das Erzeugniss freier menschlicher Thaten, keine geheime Wirkung verborgener Kräfte, keine Nothwendigkeit eines dialektischen Processes, welche den Individualgeist nur als vorübergehenden Durchgangspunkt dieses Processes verbraucht. Nicht aus historischen oder ethischen Gründen, sondern vom rein psychologischen Gesichtspunkte mussten

wir uns gegen diese Ansicht erklären. Schon hiernach steht für uns das Anundfürsichzwecksein, damit die Substantialität und Unvergänglichkeit des Individualgeistes ausser Zweifel.

Dies bedingt jedoch unausweichlich auch eine principiell veränderte Grundauffassung von der Geschichte. Die beiden eben geschilderten Ansichten, wiewol entgegengesetzt in ihren Resultaten, stimmen wenigstens insofern überein, als sie für den Menschen nur ein epitellurisches Ziel, eine irdische Bedeutung kennen. Nach ihnen lebt er sich aus im Erddasein, und wenn jene Ansichten im übrigen noch eine persönliche Unsterblichkeit anerkennen, so ist dies eigentlich ein müssiger und inconsequenter Anhang zu ihrer Grundauffassung vom Menschen und seiner Geschichte.

II. Nach uns dagegen hat aus sehr triftigen psychologischen Gründen die ganze Form des Erdbewusstseins nichts Absolutes oder Definitives für den Menschen. Wir konnten sie nur als eine unter den ihm möglichen Weisen geistiger und bewusster Existenz begreifen. Und wenn ausserdem sich erwiesen hat, dass im Wesen des Geistes zugleich die selbständige Quelle seines Bewusstseins liege: so ergibt sich schon aus diesen allgemeinen Gründen, dass dies Wesen mit diesen Anlagen ganz von selbst hinausreichen müsse über die Bedingungen seines Erddaseins.

Aber auch sein historisches Auftreten, als Einzelgeist wie als Gesammtheit, bestätigt diese Voraussetzung. Der historische, der „Culturmensch" weist mit seinem Glauben, wie mit den Zielen seines Handelns, entschieden über sein Erddasein hinüber; das Zeugniss seines eignen Bewusstseins kündigt ihn an als „transscendentales", überzeitliches Wesen, welches die ihn umgebende Zeitlichkeit zu überdauern die unwillkürliche Zuversicht in sich trägt.

III. Wir erhalten damit, gleichsam von zwei Seiten her, durch die psychologische, wie die historische Betrach-

tung des Menschen, die übereinstimmende Aufforderung: alles Ernstes die innere Beschaffenheit der Erdgeschichte darauf anzusehen, ob in ihren engen Grenzen die Schicksale des Menschengeistes sich entscheiden können, oder ob sie nur Ausgangspunkt, Anfangszustand sei von einer Reihenfolge weiterer Geistesentwickelungen?

In letzterm Falle würde der Inhalt und Erfolg der Geschichte selbst das entschiedenste Zeugniss ablegen für die Unvergänglichkeit des Menschengeistes, weil nur unter dieser Voraussetzung ihre eigne Beschaffenheit Werth und Bedeutung erhielte, während sie im entgegengesetzten Falle ein deutungsloses Räthsel, eine widersinnige Vereinigung von Widersprüchen bliebe. Man könnte dies den historischen Unsterblichkeitsbeweis nennen in einem Sinne, welchen der Fortgang unserer Untersuchung immer umfassender bestätigen wird.

IV. Gleicherweise schliesst für uns die Unvergänglichkeit des Individualgeistes auch seine selbständige, in ihm selbst liegende Bedeutung für die Geschichte in sich. Die Menschen, die in ihr handeln und leiden, sind ihrer selbst wegen da, nicht um als Träger irgendeines ihnen jenseitigen, wenn auch vermeintlich noch so grossen und mächtigen Zweckes zu dienen. Jeder Einzelne hat eignen, unbedingten, nicht erst geliehenen Werth. Die Erdgeschichte mit allen ihren ethischen Veranstaltungen erhält nur durch sie und für sie Bedeutung; das möglichste Wohl, die möglichste Vervollkommnung Aller ist ihr einziger, zugleich erster und letzter Zweck, nicht umgekehrt. Wir müssen es vielmehr als eines der grössten, aus der alten Begriffsscholastik stammenden Vorurtheile bezeichnen, dass auch hier das abstract Allgemeine, die „Menschheit", über den Menschen gestellt wird, während sie selbst doch nur aus den Thaten und Schicksalen der Einzelnen erwächst, ihr Werth nur in dem Wohle oder dem Wehe ihrer unendlichen Theile sich zusammenbaut. Hat aber der Einzelne keinen selbständigen

Werth anzusprechen, ist sein Wohl und sein Wehe, seine ethische Vollkommenheit ein Gleichgültiges für den Zweck der Geschichte: so ist auch ihr eigner Werth ein blos illusorischer, indem er unter dieser Voraussetzung nirgends zum empfundenen Genusse, zum wirklichen Bewusstsein gelangen kann, wie früher gezeigt worden.

V. Anders urtheilt das schlichte Menschengefühl, und dies Urtheil wird in höherer Instanz bestätigt durch den Geist des Christenthums. Im innigsten Einverständniss mit unserer Gesammtauffassung lehrt auch dieses, dass alle Herrlichkeit der Welt, aller Glanz der Thaten in „nichts" verschwindet gegen den Werth eines „gottseligen Wandels", der nur vom Einzelgeiste wie errungen, so genossen werden kann. Und die Geschichte im ganzen hat ihm vollends keine andere Bedeutung, als nur diese, den Einzelnen dem Reiche Gottes zu gewinnen. Die christliche Geschichtsauffassung ist eine durchaus individualistische. Das abstracte Collectivwesen einer „Menschheit" kennt sie gar nicht; oder sie sucht die „Menschheit", die rechte menschliche Gemeinschaft erst hervorzubilden aus der ethischen Vollkommenheit der Einzelnen.

352. Folgerichtig ist in dieser grundveränderten Ansicht vom Werthe der Geschichte auch die zweite Consequenz enthalten: dass sie an sich selbst eine mehr als epitellurische Bedeutung habe, dass sie in ihrem eignen irdischen Verlaufe nur die Vorstufe und Vorbedingung zukünftiger Geistesentwickelungen sein könne. So viel im allgemeinen und nach dem bisherigen Erfunde.

Aber es lässt noch bestimmter sich fragen, ob von dieser Beschaffenheit der Geschichte nicht in ihr selbst, in ihrem factischen Verlaufe deutliche Zeichen anzutreffen seien? Wäre damit zugleich der weitere Schlüssel gefunden, um ihre einzelnen Räthsel zu deuten, so ergäbe sich daraus ein so beredtes Gesammtzeugniss innerer Wahrheit,

dass wir seiner Kraft es überlassen könnten, sich selbst zu vertreten.

I. Zuvörderst darf nicht übersehen werden, dass von hier aus eine einfache, in der Sache selbst liegende Lösung des Gegensatzes sich ergibt, welcher bisher die verschiedenen Geschichtsauffassungen auseinanderhielt. Die Einen glaubten an den stetigen Culturfortschritt in ihr; die Andern vermissten die sichern Spuren eines solchen lückenlosen und ununterbrochenen Zusammenhangs; und die geschichtlichen Thatsachen schienen der letztern recht zu geben.

II. Nach uns besitzt jede geschichtliche Culturform selbständigen, nicht erst durch Anderes, Späteres entlehnten ethischen Werth. Denn, so gewiss sie überhaupt nur Cultur, Erhebung des Menschen ins Uebersinnliche enthält, hat sie wirklich ihren eigentlichen, ihren einzigen Zweck erfüllt: sie hat im Menschen seine eingeborenen ethischen Anlagen entwickelt und ihn damit an den Anfangspunkt einer ewig fortschreitenden ethischen Entwickelung gestellt.

III. Gar wohl vereinbar jedoch mit jener allgemeinen Grundidee vom selbständigen Werthe jeder Culturform ist der zweite Gedanke, dass dieser Werth in den verschiedenen Epochen ein höherer oder ein niederer sein könne, und dem Thatsächlichen gegenüber ist anzuerkennen, dass eine sehr entschiedene Abstufung dieses Werthes allerdings bestehe. Bei tiefer dringender und damit gerechter Beurtheilung der einzelnen Culturformen ergibt sich jedoch der Unterschied ihrer Werthe keineswegs als ein solcher, dass selbst die niedrig stehenden, mit Irrthum und Aberglauben mannichfachster Art durchflochtenen, nicht überhaupt das Ethische im Menschen zu wecken vermöchten und damit Anknüpfungspunkte böten, um ihn zu höhern, reinern Culturgraden emporzuführen. Nirgends und niemals ist der Einzelne oder eine Menschengemeinschaft, wenn beide überhaupt nur in den geschichtlichen Culturprocess aufgenommen sind, dergestalt von allen ethischen Anregungen ausgeschlossen, so völlig

den allgemeinen Segnungen der Menschengeschichte unzugänglich, dass nicht in Jedem von ihnen das ethische Bewusstsein wenigstens aufzudämmern vermöchte.

353. Ueberhaupt aber wird durch unsere allgemeine Grundansicht, für welche die gesammte irdische Menschengeschichte nur als Bruchtheil und Anfang einer Reihe höherer, künftiger Entwickelungen gelten kann, die anerkennendste Milde in Beurtheilung der wirklich gegebenen historischen Culturerscheinungen ganz von selbst herbeigeführt. Die stets sich meldenden, niemals ganz zu beschwichtigenden Mahnungen an die Unvollkommenheit aller irdischer Zustände verschwinden vor der einfachen, aber gründlich tröstenden Erwägung, welch einer langen Zukunft von Entwickelungen wir entgegensehen dürfen, die, was sie auch in ihrem unbekannten Schose bergen mag, sicherlich das erfüllen werde, was die Gegenwart erstrebte, was sie aber unerfüllt zurückliess. Denn so gewiss wir im gegenwärtigen Leben die gnadenvolle Veranstaltung mit ausnahmloser Macht walten sehen, dass überall an den ethischen Werth des Lebens, und einzig an diesen, alle innere Vollkommenheit und aller innere Lohn, aller Genuss dieser Vollkommenheit geknüpft ist: so dürfen wir mit der Sicherheit eines Analogieschlusses dasselbe Lebensgesetz, dieselben Veranstaltungen und Gnadenwirkungen auch in der künftigen Welt uns wirksam denken.

I. Für diese Gewissheit, die zwar keine logisch zwingende ist, die aber im Zusammenhange einer teleologischen Weltbetrachtung auf wissenschaftliche Berechtigung Anspruch hat, während das religiöse Bewusstsein ohne alle wissenschaftlichen Gründe ganz von selbst zu ihr hingedrängt wird —: für diese Gewissheit bürgt uns eben die tiefe Consequenz der Ziele, welche wir schon in der sichtbaren Schöpfung sich bethätigen sehen. Wie uns die ganze „Geschichte der Schöpfung“ die entscheidendsten Belege dafür

bot, mit welcher Treue und Ausdauer der Schöpfergeist schon im äussern Universum durch die ungeheuersten Zeitdimensionen dahin die fortschreitende Vervollkommung des Geschaffenen in immer vollendetern Gestaltungen nach einem unverrückten Grundplan ausgewirkt hat: so gestattet uns diese Weltanalogie den weitern Schluss, dass Gott auch in dem so unendlich werthvollern „Reiche des Geistes" demselben Grundzweck alles Schaffens treu bleiben werde, die hier schon begonnene Vervollkommnung der Geister an ihr Ziel zu bringen; dass er somit ihre geschichtliche Erziehung zu einer sie selbst beglückenden Vollkommenheit auch in ihren künftigen Lebensstadien weiter führen und vollenden werde.

Dieser Analogieschluss bietet, wie man sieht, den ethischen und den geschichtlichen Beweis für die Fortdauer in ungetheilter Einheit; er enthält die Grundbedingung alles ethischen Wirkens und aller religiösen Hoffnung, aber zugleich gestützt und befestigt an den beiden entgegengesetzten Enden aller Forschung, an der Betrachtung des äussern Weltalls und an den Ergebnissen der Menschengeschichte.

II. „Wiederbringung aller Dinge" ist somit ein viel zu schwacher oder uncorrecter Ausdruck für die Grösse dieser Hoffnungen; denn er setzt voraus das thatsächlich Unerwiesene und an sich Begriffswidrige: dass wirklich irgendwo und irgendeinmal ein Geschehenes gegen die göttliche Allmacht sich habe empören, die heilige Weisheit ihres Weltplans wirksam habe durchbrechen können, um es nöthig zu machen, wieder „zurückgebracht" zu werden.

III. Dies „Glaubensbekenntniss", gegenüber allen anderslautenden „theologischen", wie es das gotteswürdigste und versöhnendste ist, bleibt zugleich das gründlichste für die Forschung, weil alles, was wir vom innern Gange der sichtbaren und der unsichtbaren Schöpfung zu enträthseln vermögen, übereinstimmend es bestätigt, nichts als entscheidende Instanz dagegen vorgebracht werden kann.

Denn was man „Uebel" in der Natur, „Böses" in der Menschenwelt nennt, ist, man erwäge es wohl in der ganzen Tiefe seiner Beziehungen, von blos phänomenaler, vorübergehender Bedeutung, unfähig den ewigen, an sich guten und gesunden Kern in den Weltwesen, vor allem im Menschen, auf die Dauer zu zerrütten. Wir wiederholen hier in Kürze, was wir in der „Ethik" an einer erschöpfenden Phänomenologie des Bösen umständlich darlegten: dass es, als Selbstsucht in Gemüth und Willen, seiner Entstehungsmöglichkeit nach zwar ebenso universal sei, wie das „Gute", und eben in dieser Möglichkeit neben dem Guten stets mitgesetzt sei, dass es aber, selbst am stärksten entwickelt und sogar bis zur höchsten „Verstocktheit" gegen die Regungen des Guten gesteigert, dennoch nur ein vorübergehendes Dasein habe; denn es gehe am eignen innern Gerichte zu Grunde, am Widerstreit mit der in uns selbst liegenden objectiven Macht des Guten.*)

So die Ethik; was weiter dabei noch zu erwägen wäre in Betreff des Bösen der „Geschichte", wird später nicht unerwähnt bleiben.

354. Dieser ganzen Gedankenreihe muss indess noch ein ergänzender Begriff angefügt werden, um sie erst in ihrer vollständigen Wahrheit erscheinen zu lassen.

I. Zuvörderst muss man dessen eingedenk bleiben, was sich uns über die erste Entstehung aller Culturformen ergeben hat. Sie können keineswegs, so zeigten wir, als das unwillkürliche Product eines unpersönlichen historischen Processes gelten; ebenso wenig sind sie willkürliche Erfindungen menschlicher Reflexion, entstanden aus bewusster

*) Ethik, Theil II, Abtheilung 1, §. 35—41, S. 143—169. Dazu vergleiche man den Schluss des „allgemeinen Theiles", §. 50, S. 193, und das Gesammtresultat am Ende des Ganzen, II, 2, S. 494. Alle diese Ergebnisse dürfen hier nicht unerwogen bleiben; denn sie bilden Grundlage und Beweismittel für unsere Auffassung der Menschengeschichte.

Absicht. Beide Erklärungsarten — sie sind in sehr verschiedenen Schattirungen aufgetreten — erschienen uns ebenso unpsychologisch wie unhistorisch, und atheistisch zugleich!

Vielmehr ergab sich nach psychologischem Gesetz wie nach geschichtlicher Erfahrung, dass jede neue und eigenthümliche Culturentwickelung auf einen einzelnen Urheber, auf einen ersten „productiven Genius" zurückzuführen sei, welcher nach einem hinreichend dargelegten psychologischen Processe aus den „receptiven" Genien seiner Umgebung eine „begeisterte" Gemeine Einverstandener und Mitwirkender sich zusammenwirbt.

II. Aber dieser productive Genius selbst, hat er solchen idealen Gehalt durch eigene Thätigkeit sich ersonnen, und spricht das Zeugniss seines Bewusstseins für ein selbsterrungenes Erwerbniss desselben?

Das gerade Gegentheil findet statt: Er ist sich bewusst, dass jenes hohe, ihn selbst begeisternde Vorbild ihm zutheil geworden, ihm „eingegeben" sei in strengster Wortbedeutung. Und eben dies Eingegebensein desselben verleiht ihm die unerschütterliche Zuversicht, den „Glauben", an die Wahrheit dessen, was ihm selbst zu verkündigen obliegt. Dies Zeugniss ferner weckt auch den Glauben in den ihm zugewandten Gemüthern. Das gemeinsame und zugleich gemeinschaftstiftende Einverständniss wird daher ausdrücklich gewusst als das Ergebniss, nicht einer von aussen stammenden willkürlichen, auf Gewalt oder auf Vortheil gegründeten Uebereinkunft, sondern einer von innenher kommenden, überwältigenden „Begeisterung".

III. Nun ist jedoch die Psychologie an ihrem Theile sehr bestimmt zu zeigen im Stande, was das menschliche Bewusstsein aus sich selbst und durch eigene Thätigkeit hervorzubringen vermag. Es ist das an der Wechselwirkung mit den sinnlichen Erregungen sich entwickelnde, von Willensantrieben der Neigung oder Abneigung geleitete

Denken, der uns allen bekannte „sinnliche Verstand", wohlausgestattet, um in der Sinnenwelt theoretisch sich zurechtzufinden, praktisch nicht zu Schaden zu kommen, aber schlechthin unfähig, ein geistig Neues, eine Culturoffenbarung einzupflanzen in den hergebrachten Kreislauf jener Erfahrungen und Gewohnheiten, kurz, unvermögend, ein wahrhaft Geschichtliches hervorzubringen und, was unabtrennlich davon, Begeisterung dafür zu wecken und beides fortzupflanzen in immer weitern Kreisen.

Mit einem Worte: dies sinnlich verständige Gesammtbewusstsein, tüchtig an sich und durchaus unentbehrlich dem Menschen für seinen irdischen Bestand, bringt es dennoch aus sich selbst nicht weiter als bis zum Combiniren blos sinnlicher Erfahrungen. Es macht sich nützlich, verbessert die äussern Zustände; aber es erbaut nicht, es vermag nichts Ewigwirkendes zu gründen; oder nach einer charakteristischen Antithese, welche wir einem Repräsentanten dieser nüchternen Verstandesweisheit entlehnen —: es hat das Spinnrad erfunden, was der Menschheit „nützlicher" geworden, „als alle Dichtungen Homer's", für die es deshalb auch keine sonderliche Begeisterung zu empfinden vermag, nicht aber hat es irgendeine ideale Schöpfung hervorgebracht.

IV. Was daher das Christenthum jemals behauptet hat über das „Elend" (das Gottentfremdetsein) und die Beschränktheit dieses sich selbst überlassenen blos sinnlichen Verstandes, d. h. über seine absolute Blindheit für das Uebersinnliche und die göttlichen Dinge, das muss jede gründliche Psychologie alles Ernstes und in noch umfassenderm Maasstabe bestätigen.*)

Denn es ist als allgemein psychologischer Lehrsatz aus-

*) Wir verweisen beispielsweise, so es nöthig, auf unsere Psychologie, Bd. I, §. 99. 100, und auf die „allgemeine Schlussbetrachtung" des Werks, §. 367 fg.

zusprechen: Nicht der Mensch aus sich selbst vermag willkürlich sich Ideale zu erzeugen oder beliebig Culturfortschritte zu gewinnen, so wenig als er aus eigner Machtvollkommenheit sich in Begeisterung versetzen kann, sondern beides, die Ideale (speculative oder religiöse Evidenz, ethische Vorbilder, ästhetische Neugestaltungen), wie die eigenthümlich ihnen anhaftende Begeisterung entspringen gleicherweise, und der Geist hat das ebenso gleichmässige Bewusstsein davon, einer über den Menschen und seine Willkür hinausliegenden Macht. Er empfindet dies alles als ein Verliehenes, Eingegebenes. Und diese Macht, wie sie als das einzig Neuschöpferische im Geiste sich erweist, zeigt sich zugleich so gewaltig in ihren (begeisternden) Wirkungen, dass sie allein es vermag, den Geist seine Selbstheit vergessen zu lassen und das in seinem Bereiche Mächtigste, für blos menschliche Wirkungen Unüberwindliche, den Selbstwillen, zum Schweigen zu bringen.

Der Psychologie erwächst daraus das Recht nicht nur, sondern die Nöthigung, dies mehr als Menschliche im menschlichen Bewusstsein seinem Ursprunge nach in das absolute Wesen zu verlegen. Sie kann darin nur die Wirkungen des göttlichen Geistes im menschlichen anerkennen. Dies war es, was wir an unserm Theile in den Satz zusammenfassten: dass die Psychologie nur vom theosophischen Standpunkt aus sich vollenden könne.

355. Diese psychologische Wahrheit, auf den Begriff der Geschichte ausgedehnt, bedeutet nun für diese das Allerentscheidendste.

I. Nicht der Mensch aus sich selbst vermag Geschichte zu machen, sondern alles wahrhaft Geschichtliche, dauernd Nachwirkende, jede neue Culturoffenbarung ist ein Eingegebenes, ein Geschenk des göttlichen Geistes an den menschlichen.

Dies aber ist ein factischer Beweis für das Dasein Gottes zu nennen, nicht als einer abstracten Persönlichkeit

überhaupt, sondern als eines höchst vollkommenen ethischen Wesens. Die ganze Geschichte ist dieser Beweis, und zwar in so gewaltigen Dimensionen, dass seine Betrachtung wahrhaft als eine unerschöpfliche erscheint. Denn sie würde bis ins einzelne der historischen Facticität hinein zu zeigen haben, wie durch alle Verwirrungen menschlicher Willkür und selbstsüchtiger Leidenschaft hindurch, dennoch die ethischen Ideen, die Regungen der Gerechtigkeit und der Menschlichkeit, der religiösen Scheu und des Gewissens, unwiderstehlich sich geltend machen und mit stiller Gewalt den Menschen immer wieder zurücklenken zum Bewusstsein seiner übersinnlich-ethischen Natur. Es ist ein stetiger Sieg des göttlichen Geistes über den menschlichen, von innenher ihn zu sich ziehend, ohne seine Freiheit zu beeinträchtigen, oftmals übersehen oder verkannt in seinen einzelnen Erweisungen und nur dem Religiösen oder dem sinnigen Forscher sichtbar, aber darum nicht minder mit allmächtiger Wirkung die gesammte Menschengeschichte lenkend.

II. Dasselbe meint der allgemein menschliche, der religiöse Glaube an eine göttliche Vorsehung über dem Menschen zwar auch. Aber er lässt diese grosse Wahrheit ins unbestimmte verschweben; er macht nicht Ernst mit derselben, indem er wirklich hinschaut, welche thatsächlichen Bewährungen dafür ihm vor Augen stehen. Eine „Philosophie der Geschichte" hätte damit Ernst zu machen, wenn sie den ethischen Gehalt jener historischen Culturformen durchforscht, um daran den göttlichen Zweck der Geschichte nicht blos zu glauben oder zu imaginiren, sondern ihn thatsächlich klar zu erkennen.

III. Wenn sich nämlich weiter ergeben sollte bei vorurtheilloser Beurtheilung jener Culturformen, dass sie keineswegs wie ein zufälliges Aggregat unbezogen nebeneinander stehen, sondern dass durch sie alle hindurch, deutlicher oder unentwickelter, aber in seinen Hauptzügen doch unver-

kennbar, ein gemeinsamer Kern ethischer und religiöser Grundwahrheiten sich erkennen lässt; wenn ferner in der Aufeinanderfolge dieser Culturformen ein inneres Fortschreiten auf ein höchstes Ziel, eine geistige Steigerung und Vertiefung jenes ethisch-religiösen Gehaltes deutlich nachweisbar wäre: so bliebe der Schluss gestattet, dass wir in der Aneignung jener Wahrheiten von seite des Menschen seine ethische, gottverliehene Bestimmung, in der stufenweisen historischen Entwickelung derselben für sein Bewusstsein die göttliche Erziehung des Menschen zu diesem Ziele anzuerkennen hätten. Jener soeben (I.) noch allgemein gehaltene, ethische Beweis für das Dasein Gottes hätte jetzt seine inhaltvolle Bewährung empfangen. Wir dürfen den „Rathschluss" Gottes mit dem Menschen, bestehend gerade in der durch seine Freiheit vermittelten ethischen Erziehung desselben, wirklich herauslesen aus den ethisch-religiösen Veranstaltungen, welche die Menschengeschichte zeigt, und in klarer Erkenntniss, nicht mehr blos in ungewisser Ahnung diesem Rathschluss vertrauen.

356. Nur die letzte, gleichfalls historisch und factisch zu lösende Frage bliebe hier übrig:

Kann dies dem Menschen gestellte Endziel in den Grenzen seines irdischen Daseins sich vollenden; ist es überhaupt ein blos epitellurisches, nur angemessen den diesseitigen Erdverhältnissen, nur durch diese bedingt und ihnen entsprechend, wie wir letzteres vom animalen Leben des Menschen allerdings behaupten müssen?

I. Auch über diese entscheidende Frage wird uns der Gesammtbefund der Geschichte nicht im Zweifel lassen; denn hier am wenigsten ist eine Selbsttäuschung möglich über dasjenige, was der Mensch „soll", was seine ursprüngliche Bestimmung ist, und was er damit verglichen im factischen Ablauf der Dinge wirklich erreicht, wie überhaupt sein Gesammtzustand sich verhalte jenem unvertilg-

baren Soll gegenüber? Allerdings gehört zu dieser Beurtheilung die tiefer als gewöhnlich gründende speculative Einsicht, dass jenes sogenannte „Soll", die Ideale des Menschen weder etwas der Menschennatur Jenseitiges, Unerreichbares, noch ihr Fremdes seien, sondern aufs allereigentlichste sein ursprüngliches, ewiges Wesen ausdrücken, daher auch dasjenige zugleich ihm vor Augen stellen, was er zeitlicher, wenn auch nicht gerade irdischer Weise irgend einmal erreichen soll und — kann.

II. Ueber jenes Verhältniss von Soll und factischer Wirklichkeit in der Geschichte legt nun das allgemeine Menschenbewusstsein uns das unzweifelhafteste Zeugniss ab, dem niemals widersprochen worden, dem auch wol niemals in irgendeinem factischen Bewusstsein widersprochen werden wird; denn eben die irdischen Verhältnisse sind nicht dazu angethan, jene Discrepanz völlig zu lösen, ausser in den Gefühlen des Glaubens und der Hoffnung.

Der ethischen Idee der Menschheit gegenüber, wie sie in wissenschaftlichem Begriffe klar sich fassen lässt, wie sie zugleich als tiefer Wunsch, als geheimstes Bedürfniss unserm ethischen Gefühle vorschwebt, und wo sie auch nur zum Theile, nach irgendeiner Seite ihres reichen Gehalts sich erfüllt zeigt, uns mit unendlicher Freude erfüllt —, dieser Idee gegenüber können wir an den Werth unserer eignen und der gesammten irdischen Weltzustände nur den bescheidensten Maasstab legen. Das Menschengeschlecht in allem, was es vollbracht, ringt sich noch immer, selbst in seinen edelsten und vollkommensten Repräsentanten, zu der Stufe empor, seiner ethischen Bestimmung überhaupt nur bewusst zu werden, und versuchsweise, strauchelnd und mit zahllosen Fehlgriffen oder Rückfällen, seinen Willen derselben gemäss zu machen.

Die Weltgeschichte ist der Beginn des „ethischen Processes", noch nichts weiter, und von einer neuen Seite wird sich ergeben — in Betreff des Verhältnisses des Menschen

zur äussern Natur ist es schon gezeigt worden —, dass die Gesammtheit der Erdverhältnisse nichts Höheres zu bieten vermöge.

III. Zuerst nämlich muss, wie im Einzelmenschen, so im ganzen Geschlechte, die ungeheuere That vollbracht sein, das Stärkste in ihm, den Eigenwillen zu brechen und seine selbstsüchtige Willkür unter eine geistige Macht zu beugen, die für sein Bewusstsein schlechthin über alle sinnlichen Antriebe und Zwecksetzungen hinausliegt und die ihm dennoch unbedingte Anerkennung abringt.

Durch diesen Bruch mit der ungebändigten Unmittelbarkeit seines sinnlichen Zustandes im Innern des eignen Bewusstseins wird überhaupt zuerst die allgemeine Bedingung, die entfernte Möglichkeit ethischer Cultur herbeigeführt. Aber es ist nur der erste Schritt, die unterste Staffel derselben. Es ist der Standpunkt des äussern Gehorsams, des Glaubens an eine „höhere", mit unserm Wesen noch nicht geeinigte Herrschermacht. Mag das Menschengeschlecht selbst da, wo es noch am besten mit ihm steht, durchaus noch diesem Standpunkte verhaftet sein: so ist er dennoch ein sehr niederer und durchaus nur vorläufiger, selbst für die irdischen Zustände.

IV. Denn jener äussere Gehorsam muss sich in den innern verwandeln, jener Glaube an die fremde Autorität allmählich und immer tiefer mit unserm Selbstgefühle zu freier Anerkennung sich versöhnen, sodass zuletzt der „Wille des Guten" des Guten wegen in uns sich herausgeläutert hat. Dem Gehorsam ist die freie, begeisterte Liebe gefolgt.

Dann, aber auch erst dann, durch diesen innern Anerkennungsact, ist dem Menschen die vollkommene Einkehr in die Welt der Ideen gelungen; denn nun sind sie die innerlich gestaltenden Mächte seines Lebens geworden und er zum Offenbarungsgefäss für sie. Aber er hat damit nur den ersten Schritt gethan in jene Welt; sie ist noch

nicht von ihm erobert, noch weniger alles umgestaltet worden in ihm selbst und um ihn her nach ihren Vorbildern. Es bleiben vereinzelte Ansätze, sporadische Wirkungen. Es ist ein edles, auch ein erfolgreiches Ringen; nur wird der ganze, allseitige Erfolg niemals erreicht, nicht nach aussen, und kaum im eignen Innern zu einer vollständigen Selbstgenüge.

357. Solchergestalt ist das irdische Los selbst derjenigen beschaffen, die wir als die sittlich Geläutertsten unsers Geschlechts preisen, die ihm als leitende Genien voranleuchten. Nicht minder stimmt dazu das Zeugniss ihres eignen Bewusstseins. Sie sind ihrer reinen Gesinnung, ihrer rastlos strebenden Begeisterung für die von ihnen ergriffene Idee bewusst. Ebenso sind sie dessen auf das Innigste gewiss, dass diese Gesinnung niemals wanken oder auf anderes sich richten werde, dass sie an ihr ein Ewiges und Unvergängliches besitzen, ein Pfand des eignen ewigen Lebens. Auch ist ihr Wirken keineswegs erfolglos; denn jede Begeisterung ist sicherlich von irgendeinem Erfolge begleitet.

I. Dennoch wird auch hier der Widerstreit zwischen Streben und Vollbringen niemals vollständig ausgeglichen; das wirklich Geleistete entspricht in keinem gegebenen Falle der gewollten Idee; und niemand ist ein strengerer Richter über dies Misverhältniss, als jene Weisen und Guten selbst, welche darin die nothwendigen Schranken des irdischen Daseins demuthsvoll erkennen, über die keine oberflächliche Beschwichtigung ihnen hinweghilft.

II. Denn nicht zufälliger oder blos vorübergehender Weise besteht jenes Misverhältniss; es ist tiefbegründet in den Gesammtbedingungen des irdischen Daseins und diese sind doppelter Art: theils in uns selbst gelegen, theils von aussen herbeigeführt.

III. Die engbegrenzte Kürze des Erdenlebens reicht gerade nur dazu aus, die ersten Schritte uns thun zu lassen auf der Bahn ethischer Cultur: uns loszureissen von der

sinnlichen Unmittelbarkeit unserer Triebe und unserer Zwecke, den „reinen Willen des Guten“ in uns zu erzeugen, um dadurch allmählich zum thatbereiten Organ der Ideen uns zu erziehen. Die vollen Leistungen in der Idealwelt und damit der volle, harmonische Genuss derselben bleiben irdischerweise uns versagt; sie scheitern an der Kürze unserer eignen Vorbildung dazu und am Kampfe mit einer widerstreitenden Umgebung.

IV. Und des Menschen eignes Zeugniss dafür lässt nicht auf sich warten. Denn gerade die Reinsten und die Vollkommensten unsers Geschlechts sind am tiefsten durchdrungen vom Gefühle dieser Unfertigkeit aller irdischen Zustände, sowol in demjenigen, was sie selbst sind, als in dem, was ihnen von aussen geboten wird. Daher die Grundstimmung ernster Wehmuth und männlicher Entsagung, welche ihr Leben begleitet, aber auch die stillgewisse Zuversicht auf ein künftiges, geistig genügenderes Dasein; denn sie müssen sich im tiefsten Selbstgefühl bekennen, dass das gegenwärtige nur als Vorbereitung, nicht als vollendeter Abschluss Werth für sie behalten könne.

V. Man dürfte nun sagen, und ohne Zweifel wird dies unsern Betrachtungen entgegengehalten werden: das an sich Ewige, einmal im Bewusstsein erfasst und genossen, könne nicht nach Zeitlänge oder Zeitkürze bemessen werden. Wer nur einmal die Schwelle jener idealen Ewigkeit betreten, sei eben damit an sein Ziel gebracht, habe seine höchste Bestimmung erreicht, um nun freudig und selbstbewusst als „Individuum“ verschwinden zu können.

Aber wie gezwungen, wie mit leeren Vorspiegelungen uns hinhaltend ist doch diese Auskunft! Soll sie wahren Sinn erhalten, will man sie beim eignen Worte nehmen, so bedeutet sie gerade ihr Gegentheil.

VI. Was sie einseitig hervorhebt, ist der abstracte, inhaltsleere Begriff des Ewigen; was sie übersieht und unerwogen lässt, ist, dass diese Ewigkeit gar nicht gedacht

werden kann ohne einen realen Geistesgehalt, der sie erfüllt und eigentlich erst erzeugt, und von dessen eigner Beschaffenheit allein es abhängt, ob er in endlich irdischen oder in mehr als irdischen Zeitmaassen durchlebt zu werden vermag. Nicht minder übersieht sie, dass „Ewigkeit" nur vorhanden ist im Bewusstsein und für das Bewusstsein eines Wesens, welches einen unerschöpflichen, in steter Consequenz aus sich selbst sich entfaltenden Inhalt nur in einer ebenso nicht abreissenden Zeitreihe zu erleben und zu geniessen vermag.

Und so verhält es sich in der That mit dem idealen Leben des Geistes, in welches schon irdischerweise einzutreten uns vergönnt ist. Wir sind damit nicht blos in eine abstracte „momentane", sich uns wieder entziehende Ewigkeit aufgenommen, sondern, wenn man nicht blos mit volltönenden Worten spielen oder mit symbolischen Abstractionen sich genugthun will, kann das „innerlich Verewigende einer Idee" nur ein Doppeltes bedeuten: einen Geistesgehalt, dessen Offenbarungen in stetiger Aufeinanderfolge sich entfalten können, und ein ebenso ewiges Dasein einer Persönlichkeit, deren Bewusstsein jenen Inhalt und seine Unerschöpflichkeit durchzuerleben, durchzuempfinden vermag. Dies allein ist der vollständige und zugleich verständliche Hergang desjenigen „ewigen Lebens", welches schon irdischerweise seinen Anfang nimmt, aber zugleich auch seine innere Dauer verbürgt.

358. Wir sind nunmehr auf der Höhe unserer vorbereitenden Betrachtungen angelangt. In den Geistern, welche uns die Grösse und Tiefe menschlicher Bestimmung am einleuchtendsten vor Augen stellen, spricht zugleich der entschiedenste Protest sich aus gegen die Absolutheit des gesammten irdischen Daseins.

I. Hier sind wir nun zu der Folgerung berechtigt, oder vielmehr sie ist völlig unabweisbar, dass, was den Vollkommensten unsers Geschlechts als das höchste, ihnen

erreichbare irdische Ziel vorgesteckt ist, auch die allgemeine Grenze sein werde, welche die Menschheit im ganzen, selbst bei ihrer grösstmöglichen historischen Entwickelung, nicht zu überschreiten vermag, weil dies mit den Grundbedingungen irdischen Daseins überhaupt unvereinbar wäre. Nichts ist klarer, nichts zuverlässiger, als überhaupt das Maass menschlicher Kräfte nach dem zu bemessen, was die Vollkommensten, die Vorbilder des Menschengeschlechts, wirklich erreichten, was ihnen versagt blieb. In ihren Leistungen und Entbehrungen, in den erreichten und versagten Idealen haben wir überhaupt die irdischen Grenzen der Menschheit anzuerkennen. Und derselbe Protest gegen die absolute Berechtigung dieses Irdischen, den wir dort schon sich erheben sahen, wird hier, im ganzen der Menschheit, nur noch eindringlicher sich wiederholen.

II. Wollen wir nämlich vom höchsten irdischen Ziel der Geschichte uns ein Bild entwerfen, welches auf klaren Analogien beruht und nicht blos in unbestimmten Illusionen sich verflacht: so werden wir nur sagen können, dass derjenige Zustand ethischer Cultur, den wir die Vollkommensten unsers Geschlechts im einzelnen haben erreichen sehen, endlich ein allgemeiner werden müsse.

III. Dies kann nur das Doppelte bezeichnen: theils dass er in immer grössern Dimensionen über die gesammte Menschheit sich verbreite, indem er allmählich Jeden und Alle in seinen Umkreis hineinzieht; theils dass die gesammte Cultur intensiv fortschreitend eine immer vollkommnere werde, indem sie in allen Zweigen idealen Leistens den Abstand zwischen den wirklichen Lebenszuständen und dem Ideale derselben in stufenweisem Ausgleichen überwindet. Wo überhaupt von Vervollkommnung der Menschheit, vom Fortschritt in der Geschichte jemals die Rede war, wo in Hoffnung und im Glauben dieser Gedanke gehegt wurde, konnte er nur jenes Zwiefache bedeuten. Einen andern In-

halt und ein anderes Leisten kennt überhaupt die Geschichte nicht.

IV. Schon damit ist jedoch ein gewaltiges, factisch kaum in den fernsten Umrissen sich ankündigendes Ziel der Geschichte bezeichnet. Aber es ist an sich nicht unerreichbar, es ist kein „leeres“ Ideal; denn im einzelnen ist es wirklich erreicht worden, und es ist zugleich ein vollständig begreifliches, wie denn die „Ethik“ im Stande ist, dies Ideal menschlicher Vollkommenheit auch für die Gesammtheit nach seinem begriffsmässigen Gehalte wissenschaftlich darzulegen.

V. Aber eben hier zeigt die Gesammtgeschichte der Menschheit dieselbe niemals vollständig sich aufhebende Differenz zwischen dem Gewollten und dem Erreichten, zwischen der Idee und ihrer factischen Verwirklichung, welche selbst die Höchsten und Vollkommensten des Geschlechts im einzelnen nicht zu überwinden vermochten aus den uns bekannten Gründen.

359. Somit hat nun, was man das Ziel der Geschichte nannte, in Betreff dessen der schon erwähnte Streit sich erhob, ob es überhaupt ein solches gebe oder nicht, seine vollständige Erledigung erhalten, nicht nach willkürlich idealisirenden Anforderungen, sondern nach dem ewigen Gesetze geistig-ethischer Entwickelung.

I. Das allgemeine Ziel der Geschichte, die ethische Vervollkommnung des Menschengeschlechts, wird in jedem Momente gelungenen Fortschritts ebenso wirklich erreicht, als es doch zugleich dadurch thatsächlich sich weiter hinausrückt und als ein noch nicht erreichtes ebenso deutlich sich ankündigt. Denn jeder bestimmte Culturzustand hat die doppelte Bedeutung: er ist der vollkommnere gegen den vorhergehenden, dem er sein Dasein verdankt; aber er ist wiederum nur Vorstufe für die gerade mittels seiner eignen Leistung klarwerdende höhere Aufgabe. So im Einzelleben jedes besonnen und gewissenhaft Streben-

den, so in jeglichem Gemeinwesen, wenn dasselbe etwas Neues und geschichtlich Dauerndes gründen, nicht blos sich versuchen will in unvermittelten oder in bereits veralteten Culturformen.

II. In beiderlei Hinsicht, für das Individuum wie für die Gesammtheit, wird daher das „Ziel der Geschichte", ethische Vollkommenheit, ebenso wirklich erreicht, als sie endlicherweise nie ein absolut Höchstes erreichen kann.

III. Daraus folgt aber zugleich für die allgemeine Bedeutung der Menschengeschichte, dass auch in ihr ein absolut Höchstes und damit ein Stillstand jenes Fortschreitens zeitlicherweise gar nicht stattfinden kann. In keinem gegebenen Zeitpunkt ethischer Cultur und in keiner bestimmten Form ethischen Bewusstseins vermag der Moment einzutreten, wo „man nicht weiter kann", wo deutlich und entschieden das Gefühl des „Endes" sich ankündigt. Solches Gefühl wäre zugleich das des geistigen Todes und der Verwesung; aber es ist zum Glück ein unmögliches, weil ethisch beurtheilt nie ein Fall gedacht werden kann, in dem jene Bedingungen wirklich einträten.

360. Somit ist nun — man erwäge dies wohl — im innersten Wesen des Ethischen gegründet, dass, wer in seinen Culturprocess, d. h. in die Geschichte aufgenommen ist, eben darum Anspruch auf eine unendliche Culturentwickelung habe, nicht blos auf eine abstracte „Ewigkeit", oder eine geistig inhaltsleere „Fortdauer".

I. Es ist das Eigenthümliche alles Ethischen, in jedem Gebiete seines Idealgehalts dem Geiste, je nach der Eigenthümlichkeit seiner Anlagen, einen unerschöpflichen Gehalt stetig auseinander sich entwickelnder Vorbilder aufzuschliessen, deren Reihe nie zu Ende gehen kann. Diese Stetigkeit setzt aber ebenso nothwendig die Permanenz eines persönlichen Bewusstseins voraus, für welches allein sie existiren, als Stetigkeit empfunden werden kann. Der Begriff eines culturfähigen, geistig und sittlich sich vervoll-

kommnenden Wesens schliesst eben damit als Nebenbedingung den Begriff „innerer Unendlichkeit“ ein, in dem doppelten Sinne, dass damit eine unendliche Fortentwickelung und das Bewusstsein dieser Fortentwickelung gesetzt sei. Und der gegenwärtige Schauplatz, der Anfangspunkt dieser Entwickelung ist eben die Menschengeschichte.

II. Man könnte dies ein ethisch-geschichtliches Postulat persönlicher Fortdauer nennen; als Postulat das allergewichtvollste, was sich ausfinden lässt. Denn was dem Menschen, nicht nach seiner zufälligen Begabung oder in irgendeiner einseitigen Virtuosität, sondern in der Gesammtheit seines Charakters, in seiner „Persönlichkeit“, allein unbedingten und unbedingt anerkannten Werth zu verleihen vermag, ist seine ethische Cultur, seine „Gesinnung“. Er muss als solches Culturwesen fortdauern wollen, weil nur unter dieser Voraussetzung das unbedingt Werthvolle und ihm Werthgebende Wahrheit und Wirklichkeit für ihn erhalten kann. Er muss persönlicher Fortdauer fähig sein, weil nur unter dieser Bedingung auch die ersten Schritte jener Cultur, die frühesten Proben der erworbenen „Gesinnung“ — sie fallen in sein Erdendasein — für ihn selbst und für die Gesammtheit der Geisterwelt Werth und folgerichtige Bedeutung erhalten können.

III. Und hier erst wird uns der Sinn und die geschichtliche Bedeutung der anthropologischen Wahrheit klar, dass der Mensch zum ewigen Leben bestimmt sei, oder, wie wir uns damals ausdrückten: dass er als Individualgeist den unvergänglichen Realwesen angehöre (§. 111). Indess vermissten wir dort noch einen dieser Unvergänglichkeit würdigen Geistesgehalt; denn wir mussten die Vorstellung einer inhaltsleeren, abstract monotonen Fortdauer, die ihn den untergeordneten, blos „natürlichen“ Realwesen gleichgestellt hätte, entschieden zurückweisen.

IV. Jene Bedenken sind nun gehoben, jene Lücke ist ausgefüllt. Schon die Erdgeschichte, als Anfang der Culturentwickelung, den sie deutlich und unverkennbar bietet, ist dieser menschenwürdige Geistesgehalt; aber zugleich enthält derselbe die Forderung einer jenseitigen Entwickelung. Denn eben dieser Anfang setzt zugleich, um für sich selbst Bedeutung zu gewinnen, einen stetigen, über die Schranken des Erdendaseins hinausreichenden ethischen Fortschritt voraus, für die Einzelgeister nicht minder wie für die aus ihnen hervorgehende Gesammtheit.

Und so fügen sich die beiden Hälften jenes Gesammtbeweises ergänzend ineinander: der ethische Zweck der Geschichte, der dennoch sonst deutlich genug vor uns liegt und der in seinen Anfängen ebenso deutlich sich vollzieht, wäre für den Gesammterfolg in Widerspruch verkehrt ohne die Voraussetzung eines unsterblichen Geistergeschlechts. Es gäbe für das Ganze der Geschichte keinen innern Sinn und wahrhaften Erfolg, für den Einzelnen und sein Leisten in ihr keinen ethischen Werth, wiese sie nicht über sich hinaus in eine Zukunft, die zu erfüllen oder fortzusetzen hätte, was hier nur begonnen werden konnte.

361. Auch ist dies mitnichten eine fremdartige, künstlich dem Menschenbewusstsein aufgedrungene Forderung menschlichen Stolzes oder das Postulat einer willkürlich ersonnenen Theorie. Es ergab sich uns vielmehr aus sehr charakteristischen allgemeinen wie besondern Anzeichen seines Fühlens und seines unwillkürlich praktischen Benehmens, dass er schon ursprünglich und ohne alles Zuthun der Reflexion von der substantiellen Ewigkeit seines Wesens überzeugt sei. Was hier hinzugefügt worden, ist lediglich die Einsicht, dass die Quelle dieses Grundgefühls wesentlich ethischer Natur sei. Nur weil der Mensch zu unendlicher ethischer Perfectibilität bestimmt und ihrer fähig ist, kommt seinem Wesen substantielle Ewigkeit zu und spiegelt sich

dies zugleich in seinem Selbstbewusstsein als unwillkürlicher, allgemein menschlicher Glaube an Unsterblichkeit.

I. Dies nun können wir mit Fug einen ethisch-historischen Beweis für des Menschen Fortdauer nennen; denn er schliesst aus der Beschaffenheit der Geschichte und aus den irdischen Erfolgen derselben, dass in ihr nicht die volle, definitive Bestimmung des Menschen gefunden werden könne.

Wenn wir nun vorher (§. 342) von einem ethisch-historischen Beweise für das Dasein Gottes redeten, geschöpft aus der unverkennbaren welthistorischen Thatsache einer fortdauernden Einwirkung des göttlichen Geistes auf den menschlichen: so reiht die hier gepflogene Betrachtung über die ethische Bedeutung der Weltgeschichte jenem Beweise von selbst sich an. Sie ergänzt ihn, wie sie selbst hinwiederum erst durch ihn ihre volle Verständlichkeit erhält. Denn die Wirksamkeit Gottes in der Geschichte ist nur die ethische in höchstem vollkommenen Sinne; und jeder entscheidende ethische Erfolg oder Fortschritt, sei es im Einzelgeiste, sei es in der Gesammtheit, ist niemals das blosse Werk menschlicher Einwirkungen, sondern die Wirkung jener „mehr als menschlichen" Macht, die wir, da in ihr allein die Quelle alles Vollkommenen, Guten, Beseligenden für den Menschen gefunden wird, nur als die göttliche bezeichnen können.

II. Aber eben im Inhalte dieser göttlichen Erweisungen innerhalb der Geschichte liegt das entscheidendste Zeugniss für die menschliche Forschung, dass die gesammte Bedeutung derselben, der von Gott in sie hineingelegte einzige Zweck nur die fortschreitende ethische Erziehung der Menschheit sein könne —; der Menschheit, nicht als Collectivindividuum, sondern als Gesammtheit und Gemeinschaft aller Einzelgeister.

III. Und aus dem gleichen Grunde sind dies nicht

blos subjective Begriffe oder ungewisse Ahnungen, die ein idealisirender Enthusiasmus oder ein übergläubiges Gefühl im Widerstreit mit dem Thatsächlichen dem Inhalt der Geschichte unterlegen möchten, sondern es sind historische Thatsachen. Endlich sind es nicht vereinzelte, ungewisse, in vieldeutiges Dunkel verhüllte Thatsachen, sondern gerade die universalsten, augenfälligsten, allerwirksamsten. Denn einzig die „Culturideen" (eben der Inhalt desjenigen, was wir das Ethische in der Geschichte nannten) bewähren eine unvergängliche Macht in der Geschichte, weil nur sie es vermögen, den Menschen von innenher umzubilden und ihn eben damit in den Anfang einer unendlichen Culturentwickelung hineinzustellen.

IV. Und so werden wir von hieraus abermals auf die hohe Bedeutung des Ethischen in der Geschichte verwiesen. In der Universalthatsache ethischer Cultur liegt ebenso wol die unableugbare Prämisse zu einem ethischen Beweise für das Dasein Gottes wie für des Menschen Fortdauer. Denn jene geschichtliche Thatsache setzt nothwendigerweise das Dasein eines absoluten, den Menschen durch die Geschichte zu ethischer Vollkommenheit erziehenden Willens voraus, wie sie andrerseits ebenso nothwendig hinleitet zum Begriffe unendlicher Perfectibilität dieses in der Geschichte gebildeten Menschengeistes.

V. Oder um die Argumentationsreihe noch einmal in umgekehrter Folge vorzuführen: Die Prämisse derselben ist die Universalthatsache vom ethischen Gehalte der Geschichte. Diese Erfahrungsprämisse lässt von der einen Seite uns zurückschliessen auf die Gegenwart und Einwirkung einer ethischen Weltregierung; von der andern enthält sie das ethische Postulat persönlicher Fortdauer, welche schon aus anthropologischen Gründen die stärkste Beglaubigung erhalten hat.

In kürzerer Formel:

Die ethische Perfectibilität des Menschen und

der davon unabtrennliche Begriff seiner Unsterblichkeit sind ebenso gewiss, als dass es überhaupt Geschichte und in ihr einen Culturfortschritt gibt, in welchem zugleich der ethisch erziehende Geist Gottes den thatsächlichen Beweis seines Daseins und Wirkens uns vor Augen legt.

362. Von hieraus liesse zugleich sich fragen, und diese Frage könnte als mittelbare Bestätigung von der Wahrheit unserer Auffassung dienen —: ob es nach diesen Prämissen besser als bisher gelinge, den „Räthseln" der Geschichte einen menschenwürdigen, den Anforderungen unsers Gemüths entsprechenden Sinn abzugewinnen; ob endlich damit die Controversen befriedigender sich lösen, in welche die bisherige philosophische Geschichtsbetrachtung sich verwickelt hat? (§. 350.)

I. Vor allen Dingen ist der alte Irrthum scholastischer, mit blossen Abstractionen verkehrender Bildung gründlich abgestreift, dem wir die bisherige philosophische Geschichtsauffassung mehr oder minder verhaftet sahen, nach welchem ein unfindbares Collectivindividuum, „Menschengeschlecht" oder „Menschheit" genannt, das eigentliche Subject der Geschichte und das einzig in ihr Wirksame sein sollen, sodass diesem universalistischen, nach seinen eigentlichen Zwecken und Erfolgen übrigens schwer zu deutenden Processe die Einzelgeister und die Einzelleistungen derselben lediglich zum Mittel und zum an sich bedeutungslosen Verbrauchsmaterial zu dienen haben.

II. Umgekehrt zeigt vielmehr die historische Erfahrung durchgreifend und ausnahmlos, dass nur Persönlichkeiten die Träger der Geschichte, die eigentlich Geschichte erzeugenden Kräfte sind im Wechselwirken ihrer geistigen Eigenthümlichkeit; ebenso dass der Inhalt und das Werthgebende der Geschichte nur in der Summe der Vollkommenheit liegen könne, welche von den Einzelnen erreicht, des Wohles und der Glückseligkeit, welche von den Einzelnen

genossen wird. Hinter diesen rein menschlichen, nach Werth und Unwerth sich selbst kennzeichnenden Thaten und Erfolgen der Geschichte noch irgendeinen verborgenen Zweck, einen maskirten Erfolg derselben sich vorzuspiegeln, heisst ins Leere greifen und vor willkürlich erdachten Zielen den vor Augen liegenden, fühlbaren und allein gefühlten Werth des geschichtlichen Lebens übersehen.

Die Geschichte ist kein „verborgenes", weder metaphysisches noch psychologisches „Räthsel"; sondern was sie soll und was sie wirklich vermag, das erfüllt sie vollständig und auf eine auch für das menschliche Bewusstsein durchaus verständliche Weise in den Erlebnissen und in dem ethischen Lebensertrage der Einzelnen. Jeder kann wenigstens wissen im Gerichte der Selbstprüfung, was er von den Gaben der Geschichte für sich verwendet hat, und der objective wie subjective Inbegriff dieser Darbietungen ist eben der Gesammtinhalt und der Gesammtwerth der Geschichte, ausser welchem sie keinen andern besitzt.

III. Daher gibt es auch für die Geschichte nach ihrem absoluten, in die Ewigkeit der Geisterwelt hineinreichenden Maasstabe keinen Unterschied zwischen bevorzugten Genien und einer scheinbar werthlosen Menge, keinen Gegensatz zwischen glänzenden Erfolgen und geringen. Der uns eingewöhnte Aristokratismus der Bildungsvorzüge verschwindet völlig vor der eigentlichen Grösse der Geschichte, für welche auch der Geringste die völlig gleiche Bedeutung hat mit dem Gewaltigsten. Denn an allen, die den irdischen Schauplatz betreten, erfüllt sie gleichmässig ihren allgemeinen Zweck, wenn auch in sehr verschiedenen Abstufungen des Erreichens und Gelingens.

IV. Denn zunächst gilt es für den Menschen nach dem psychologischen Gesetze aller Geistesentwickelung, dass er, ins Sinnenleben tretend, durch dessen Reize zu unablässigen Gegenwirkungen erweckt, überhaupt nur zum Bewusstsein seiner Persönlichkeit sich entwickle, weiter sodann im Kampfe

mit der Natur und mit seines Gleichen, aber auch durch bildenden Wechselverkehr mit diesen Gleichen, immer entschiedener zum Gewahrwerden der Kraft und innern Unüberwindlichkeit jenes in ihn gelegten Keimes bewusster Eigenheit erstarke. Die Selbsterziehung des Menschen zum „Ich“ unablässig anzuregen, ist die erste und fundamentale, zugleich die augenfälligste und unleugbarste Wirkung des Sinnenlebens und der Geschichte. Beide nöthigen ihn fast unwiderstehlich zu dieser Selbsterstarkung und Jeder, auch der Geringste und Schwachbegabteste, vermag eine Beute solcher Art aus dem Kampfe um das Dasein für sich davonzutragen.

V. Denn eben dazu ist die Natur und das Leben für den Menschen auf das Sinnvollste präformirt. Weder die eine noch das andere bietet unsern Wünschen eine fertig vollkommene Gabe. Beide fordern uns zu unablässigen Anstrengungen heraus; und der *Schmerz*, der physische wie der gemüthliche, hat eben darin die grosse, mit sich versöhnende Bedeutung, dass er sinnlich jeder Ueberwucherung des Irdischen, jeder „Hybris“ des Uebermaasses strafend und warnend an die Fersen geheftet ist, dass er ethisch jeden irdischen Besitz und Zustand als ein Vergängliches, nicht Vollgenügendes uns empfinden lässt. Und aus diesem Gesichtspunkt — es ist kein speculativer, sondern der rein erfahrungsmässige — werden wir sagen müssen: dass die irdische Geschichte gerade durch die Unvollkommenheiten, Kämpfe, Schmerzen, die sie uns auferlegt, ihren hohen menschlichen Werth, die tiefe Weisheit ihrer Veranstaltungen verrathe. Sie wird dadurch die unwiderstehlichste Erzieherin des Menschen zur Stärke der Selbstüberwindung, damit ihn vorbereitend zu seiner höhern *ethischen* Bestimmung.

363. Denn jenes „Ichwerden“ oder das errungene Bewusstsein der Persönlichkeit (§. 362) ist nur die erste, die allgemeine Grundbedingung aller Menschenentwickelung

und lediglich die eine Seite des bildenden Werthes der Geschichte.

I. Wir haben das Wesen des Menschen in seiner Tiefe als ein ethisches erkannt. Nur in der Verwirklichung der „Culturideen“ (welch ein Inhalt in ihnen umfasst sei, hat uns die Ethik zu lehren), nur in diesen Leistungen findet er objectiv „Vollkommenheit“, für sein Selbstgefühl „Glückseligkeit“. Dass ferner beide („Tugend“ und „Glückseligkeit“) nicht lediglich abstracte, praktisch dem Menschen unerschwingliche Ideale, sondern erreichbare und relativ wirklich erreichte Geisteszustände seien, hat gleichfalls die Ethik zu zeigen und sie hat dieser Aufgabe genügt.

II. Ethische Vollkommenheit und die dadurch bedingte Glückseligkeit der Einzelnen ist somit nicht nur der mittelbare, gleichsam beiläufige Zweck der Geschichte, sondern das letzte definitive Ziel alles geschichtlichen Lebens. Der Einzelnen: — so sagen wir ausdrücklich; denn alle ethischen Gemeinschaften, bis auf die höchste, die religiöse Gemeinschaft (Kirche), sind nicht Selbstzweck, sondern Mittel; sie dienen jenem höchsten, auf die Vollkommenheit der Persönlichkeiten gerichteten Endzwecke. Auch in Betreff dieser wichtigen Doppelwahrheit dürfen wir uns auf die Ethik berufen.

III. In der Geschichte im ganzen wie im Bewusstsein des einzelnen haben daher nur die ethischen Werthe absolute Bedeutung; sie machen zugleich auch den eigentlich geschichtlichen Inhalt aus. Was sonst noch die gemeine, oft sogar sehr vornehm aufgeputzte Meinung behaupte oder sich vorspiegle von den Werthen menschlicher Glücksgüter, grosser Erfolge, geschichtlichen Ruhms; es ist dies alles ein täuschendes Aussenwerk, ein leeres Gerüst für den Inhalt der Geschichte, wenn es nicht Hülfsmittel oder Begleiter ist von ethischen Erfolgen, die auch für jenes äussere Beiwerk das einzig Werthgebende sind, und zugleich auch

das wahrhaft Historische, weil sie allein im allgemeinen wie im besondern Culturprocesse des Menschengeschlechts eine unvergängliche Wirkung besitzen.

IV. Diese einzig gründliche Ansicht von der Geschichte, die ethische, ist nun zugleich auch die allgemein menschliche, diejenige, welcher beizupflichten Jeder unwillkürlich, ja wider seinen Willen, sich gedrungen fühlt; denn sie ist im ursprünglichen Menschengefühl unvertilgbar gegründet. Dem Bilde der „Tugend“ seine eingeborene Liebenswürdigkeit zu rauben, vermag keine künstliche Reflexion; aber ebenso wenig können blosse Verstandesgründe dies Gefühl erzeugen oder vermehren; denn es ist ein ursprüngliches. Ebenso strebt Jeder, der Menschenantlitz trägt, nach „Glückseligkeit“, als dem absoluten Ziele, wenn er sie auch unter falschen Verlarvungen sucht. Und so ist ursprünglich und zugleich allgemein anerkannter Weise ethische Vollkommenheit des Willens („Tugend“) das absolut Werthgebende, Glückseligkeit das absolut Erstrebte in aller Menschengeschichte.

V. Es ist daher keine „blos erbauliche Betrachtung“ oder ein „frommer Wunsch“, sondern eine sehr wesentliche Einsicht, dass erkannt werde: wie der eigentliche Zweck und der wahre, einzig dauerhafte Inhalt der Geschichte ebenso sich darstellen könne an den unscheinbarsten, für die „Historie“ völlig verschwindenden Lebenslagen und Berufsarten, als an den glänzenden Gestalten historischer Berühmtheit. Denn consequenterweise sind nur diejenigen Persönlichkeiten von geschichtlichem Werthe, an denen der Zweck der Geschichte sich erfüllt hat, d. h. diejenigen, bei welchen der ethische Process sich als gelungen erweist in irgendeinem Maasse; geschehe dies in der schlichtesten Gestalt eines im Verborgenen treu erfüllten Berufes, geschehe es in der begeisterungsvollen Hingebung des Genius an eine grosse ethische Idee, die weitleuchtend seinen Namen durch die Erinnerung der Geschlechter dahinträgt. Und im Wider-

spiele davon sinkt die geschichtliche Bedeutung berühmter Welteroberer und Weltverwüster sogar unter Null herab. Sie haben an sich selbst, trotz ihres historischen Glanzes, gar keinen geschichtlich-ethischen Werth. Nur mittelbar kann ihnen ein solcher zugestanden werden, sofern das Unheil, welches sie über die Mitlebenden gebracht, diese zu sittlicher Erhebung erweckte und sie solchergestalt das widerwillige Mittel menschlicher Cultur für Andere geworden sind. Sie können für sich selbst nur den Rang eines Naturübels beanspruchen, und was den Werth betrifft, welchen die Geschichte für sie gehabt hat, so fallen sie der untersten Stufe vorgeschichtlicher Menschenentwickelung zu (§. 347. V). Sie haben sich zwar im Kampfe mit dem Leben zum stärksten Bewusstsein ihrer Persönlichkeit, zum vollen Gefühle ihrer Selbstheit entwickelt. Aber die starre Selbstsucht, in welche dies Gefühl umgeschlagen ist, entfremdet sie völlig den ethischen Processen der Menschheit, dem eigentlichen Inhalte der Geschichte. Sie sind und bleiben ungeschichtliche Menschen.

VI. Auch die „Historie“ muss sich diesem Gesichtspunkte fügen, sofern sie nur ihres eignen Thuns in letzter Instanz bewusst werden will. Zunächst zwar beschäftigt sie sich mit gelehrter Forschung und Berichterstattung über das Geschehene, mit ausdrücklicher Rücksicht auf die veranlassenden Motive desselben, aber ohne Rücksicht auf seine ethische Bedeutung. Sie verfolgt daher, wie es scheinen könnte, einen umfassendern Zweck und allgemeinere Gesichtspunkte gerade dadurch, dass sie bei jenen rein sachlichen Ermittlungen die ethischen Interessen sich fern hält.

Dennoch sind diese gelehrten Forschungen insgesammt, ihrem eignen Geständniss nach, nur Vorarbeiten für die eigentliche, die umfassende Aufgabe der Historie. Denn es braucht nicht erst erwiesen zu werden, woran kein historisch Gebildeter jetzt noch zweifelt, dass alle Geschichtsforschung nur das einzige Ziel habe, ein Theil oder ein Beitrag zu

sein zu einer umfassenden Culturgeschichte der Menschheit.

Dies aber bedeutet nur zu zeigen: wie den ethischen Idealen der Menschheit in Religion, in Recht und Sitte, in Wissenschaft und Kunst von jedem Volke, von jedem Jahrhundert in eigenthümlicher Weise genuggethan worden sei. Damit wird die Historie jedoch auch in ihren blos pragmatischen Forschungen unvermeidlich über das äussere Getriebe geschichtlicher Begebenheiten auf ihren innern culturhistorischen Werth verwiesen. Auch für sie daher kann jenes nur als begleitendes Beiwerk erscheinen, während sie lediglich auf das geschichtlichen Werth zu legen vermag, nur das zum eigentlichen Geschichtsinhalt zu machen hat, was culturfördernd gewirkt.

364. Mit diesem streng erfahrungsmässigen Ergebniss über das Wesen der Menschengeschichte werden wir nun von selbst in einen Begriffszusammenhang zurückgeführt, der schon aus andern, aus rein psychologischen Gründen sich uns als stichhaltig erwiesen hat. Wir dürfen nur an die beiden durch Psychologie und Ethik gewonnenen Ergebnisse erinnern: dass alle ethische Cultur nothwendig den Begriff unendlicher Perfectibilität in sich schliesse, und dass diese ein völlig illusorischer Begriff wäre ohne die Annahme persönlicher Fortdauer.

I. Für beides bietet nun die Menschengeschichte den äussern Schauplatz zugleich und die innere Bestätigung. Denn von neuem zeigt sich, dass Geschichte und psychologische Selbstbetrachtung wechselseitig sich bestätigen, indem sie in einem Gesammtergebniss zusammentreffen, an dessen innerer Wahrhaftigkeit der Mensch nicht zweifeln kann. Denn es wäre ein ebenso willkürlicher als vernunftempörender Widerspruch, zu wähnen, dass der Mensch allein, während alle übrigen empfindenden Wesen durch eingebornen Instinct richtig an ihr Ziel geleitet werden, dass er allein über seine definitive Bestimmung sich täuschen könne. Und

wenn anzunehmen wäre, dass der einzelne, vielleicht durch falsche Bildung verlockt oder durch selbstsüchtigen Stolz geblendet, seine Bedeutung überschätzte (wir haben bereits der Polemik gedacht, welche aus solchen Prämissen gegen den Glauben an Unsterblichkeit Protest erhob): so verschwindet dies Bedenken, wenn das Bild des Menschen im ungeheuern Rahmen der Weltgeschichte sich uns darstellt.

II. Und wie zeigt er sich hier? — Alles Vorhergehende hat darauf die Antwort gegeben.

Der Inhalt der Geschichte ist nur der fortschreitende Culturprocess. Aber die „Ethik“ hat als im Wesen des Culturprocesses begründet erkannt, dass kein zeitlich von ihm erreichtes Ziel auch sein definitives Ende sein könne. Jede Culturstufe, eben dadurch dass sie erstiegen ist, bietet die Aussicht auf einen neuen, noch höhern Erwerb; und es ist nach jeder Menschenerfahrung gerade die Freude alles specifisch geistigen Strebens, dass es in ihm nichts unveränderlich Festes, Starrgewordenes gibt, sondern dass jedes Culturergebniss zugleich eine neue Frage im Schose trägt und zu einer neuen Antwort (Geistesoffenbarung) vorbereitet.

III. Die „Ethik“ konnte die Mannichfaltigkeit der darin enthaltenen Beziehungen in den einfachen Satz zusammenfassen: dass jedes echte, schöpferische Culturleben ebenso jede gegebene Zeitschranke überschreite, wie es doch das einzig wahrhaft die Zeit Erfüllende, ihr Inhalt und Werth Gebende sei. Sie nannte dies reale, wirksame „Zeitüberwindung“, deren der Mensch nur dadurch fähig sei oder werde, dass er in den Culturprocess eintritt.

IV. Psychologie und Ethik zeigten sodann gemeinsam, dass die Träger dieses über jede Grenze des Zeitlebens hinausreichenden Processes nur Einzelgeister sein können, keineswegs irgendein gar nicht vorhandener universalistischer Menschheitsgeist, der aus dem endlosen Wechsel vergänglicher Individuen seine eigene „Unsterblichkeit“ gewinnen

soll. Zugleich aber ergab sich für jene persönlichen Träger des Culturprocesses, dass „Culturfähigkeit", beruhend auf ursprünglicher genialer Begabung, wenn auch in schwächstem Grade jedem Menschenindividuum verliehen sei, dass somit Jeder seiner innern Anlage nach fähig und berufen sei, in die Culturentwickelung einzutreten. Und die anthropologische Erforschung der „Naturvölker" bestätigte durchgreifend diese Behauptung von der „Allverbreitung des Genius".

V. In dieser allgemeinen Culturfähigkeit liegt nun zugleich als Nebenfolge ein Gedanke, den wir füglich ein „ethisches Postulat" der Unsterblichkeit nennen durften. Der Culturfähige und im Culturprocesse Fortschreitende muss eben damit als ein überzeitliches, von den Schranken und äussern Zufälligkeiten des Zeitlebens unberührbares Wesen gedacht werden, wenn der Culturprocess an sich selbst Wahrheit, für ihn Realität und Erfolg behalten soll.

„Ethisches Postulat" aber nannten wir es, nicht im alten Kant'schen Sinne, um damit die Lücken mangelnder theoretischer Beweise auszufüllen, sondern in der Bedeutung, dass aus ethischen Begriffen und aus der Betrachtung des ethischen Gehalts der Weltgeschichte dasjenige nur bestätigt werde, wofür bereits die Psychologie aus eignen, rein theoretischen Gründen einstehen durfte.

365. Dies Alles nun durften wir einen ethisch-geschichtlichen Beweis für die Fortdauer nennen. Einen geschichtlichen, sagen wir ausdrücklich, indem der eigentliche Gehalt der Geschichte nur ein ethischer ist. Dieser jedoch und der von ihm ausgehende Culturprocess, wie wir dem Aberglauben der Zeitfürchtigen gegenüber metaphysisch und psychologisch hinreichend gezeigt zu haben glauben, ist schlechthin unabhängig und unberührbar von zeitlicher Vergänglichkeit. Jeder Culturfortschritt eines an sich unvergänglichen Geistes ist eine ebenso unvergängliche und von unauslöschbaren Folgen begleitete That desselben, ein „ewi-

ges Pfund", welches die „Motten" der Zeit nicht verzehren können.

I. Diese Ueberzeugung, die freilich ohne das Bewusstsein, etwas wirklich Geschichtliches, d. h. Culturförderndes, in sich erlebt oder selbstthätig erzeugt zu haben, nicht gewonnen werden kann, diese einzig auf Erlebniss und Selbstgefühl beruhende Ueberzeugung ist, was wir den ganzen Inhalt des ethisch-geschichtlichen Beweises nennen können. Als Beweis ist er logisch folgerichtig und objectiv unwiderlegbar; um aber subjectiv überzeugend zu sein, bedarf es, dass man thatsächlich sich erhoben habe in die Region jener geistig unvergänglichen Thaten, in denen, Folge aus Folge, ein stilles Wachsthum des Geistes sich vollzieht, welches nicht blos nach den engen Zeitgrenzen irdischen Daseins bemessen werden kann, sondern mit seinen Aufgaben und seinen Anforderungen dieselben weit überwächst.

II. Daran reiht sich jedoch die letzte, die vollendende Betrachtung.

Die Geschichte konnte nur begriffen werden als „ethische Erziehung der Menschheit". Sie ist „Erziehung", d. h. Erweckung und Aussichwachsenlassen des Menschengeistes von innenher —; sie ist Erziehung der „Menschheit", d. h. aller Menschen ohne Ausnahme; und schon darum allein erweist sich die Erdgeschichte als blosser Bruchtheil und als Vorstufe jenseitiger, künftiger Entwickelungen, weil ganz augenfällig jener erziehende Erfolg nur an einer höchst geringen Minderzahl der Menschheit zwar begonnen, nirgends aber und für kein Individuum irdischerweise an sein vollendendes Ziel gebracht werden kann. Und dies zwar nicht aus zufälligen Ursachen, sondern schlechthin bedingt durch den Grundcharakter aller irdischen Zustände, welche sich uns durchgreifend als rudimentäre, den ethischen Bewusstseinsprocess erst beginnende ausgewiesen haben, über deren Einzelergebnisse der Mensch mit seinem

Begehren und Streben zugleich unablässig hinausgreift, darum an sich oder ursprünglich über sie schon hinaus ist.

III. Endlich sei diese Erziehung eine „ethische“. Mit diesem Begriffe wollten wir bezeichnen die allgegenwärtige sittliche Macht, durch welche sich das „Weltgericht“ an Jedem in der Tiefe seines Selbstbewusstseins vollzieht. Es ist der unvertilgbare Segen, das Gefühl befriedigter „Glückseligkeit“, welches dem Wollen des Guten, überhaupt der idealen Begeisterung zur Seite geht. Es ist der Fluch, das unaustilgbare Bewusstsein der Selbstentzweiung und der rastlos strebenden Ungenüge, von welchem das Böse, die Selbstsucht in Gefühl und Willen, begleitet ist. Wir zielen damit nicht auf den Begriff eines künftigen Lohnes, einer künftigen Strafe (wiewol auch dieser Gedanke eine untergeordnete Berechtigung hat durch Erwägung der unaustilgbaren Folgen, die jedes Erreichte oder Versäumte in alle Ewigkeit für den Geist des Menschen behält), sondern dies „Gericht“ vollzieht sich schon jetzt an Jedem, wenn vielleicht auch den Andern unsichtbar, im Verborgenen seines Gemüths, doch ihm selbst unableugbar, und nöthigt den Irregeleiteten mit stiller Gewalt, recht eigentlich „erziehend“, irgendeinmal in den Pfad gesunder Entwickelung einzulenken.

366. Diese geschichtliche Universalthatsache der Heilsbedürftigkeit des Menschen einerseits, und einer sittlich leitenden, innerlich lohnenden wie strafenden, am Geringsten wie Mächtigsten unfehlbar das „Weltgericht“ vollziehenden Allmacht, dürfen wir nun einen ethisch-religiösen Beweis nennen für ein Zwiefaches —: für das Dasein einer „göttlichen Weltregierung“, eines allmächtigen Willens des Guten, welcher gerade durch die Fügungen der Geschichte „erziehend“ dem Menschen sich zuwendet; und für die davon unabtrennliche (geschichtliche) Nothwendigkeit eines künftigen Lebens, welches, im innigsten Zusammenhange mit dem gegenwärtigen, dasjenige

fortsetzt und zur Erfüllung führt, was nach den gesammten Bedingungen irdischen Daseins hier nur begonnen werden konnte.

I. So lässt sich zuvörderst die Menschengeschichte im ganzen, eben um in ihrem gegenwärtigen, irdischen Werthe bestehen zu können, nur begreifen als nicht blos ein in ihrem irdischen Umkreise Abgeschlossenes, vielmehr als eine ebenso jenseitige wie diesseitige Geistergemeinschaft, deren Bruchtheil und erste Stufe lediglich die „Erdgeschichte“ bildet.

Mit andern Worten: Es ist ebenso gewiss ein künftiges Geschichtsleben, als schon das gegenwärtige nicht inhalts- und zwecklos sich erweist, indem bereits hier der Culturprocess beginnen kann und in irgendeinem Grade an Jedem, der zum Bewusstsein seiner Persönlichkeit sich entwickelte, wirklich begonnen hat.

II. Aber auch im besondern lösen sich dadurch vollständig und allgenügend die Räthsel der irdischen Menschengeschichte, möge man nun die Gesammtgeschichte ganzer Völker und Zeiten ins Auge fassen, mit dem trägen, Zweifel und Ungeduld erregenden Gange ihrer Culturentwickelung, mit dem fast erschreckenden Misverhältniss geistigen Kraftaufwandes und wirklich erreichten Erfolgs, welches sie darbieten; oder möge man bis in die Dunkelheiten des einzelnen Menschenschicksals hinabsteigen in die unendlich abgestufte Verschiedenheit seiner glücklichen oder unglücklichen Lebenslose.

III. Auch hier, in den grossen Verhängnissen wie in den einzelnen Fügungen, ist nichts an sich gross oder gering, an sich glückgewährend oder unglückbringend, sondern es erhält den verschiedenen Charakter erst durch die Art, in welcher der ethische Wille des Menschen sich an ihm erprobt. Darum geht auch nichts verloren oder ist vergeblich gewesen vom wirklich Erlebten und geistig Verarbeiteten; denn das Versagte wie das Gewährte, Gunst wie

Ungunst des „Schicksals“, war nur der gemeinsame, dem menschlichen Willen dargebotene Lebensstoff zu ethischer Unterwerfung und Verarbeitung, welche dem Menschen sicherlich gelingt, wenn seinen blos endlichen, zerstreuten, wechselnden Willen die verewigende Kraft „göttlicher Begeisterung“ ergriffen hat, wenn er, um mit dem treffendsten Worte des Evangeliums es zu bezeichnen, seinen Willen hat „heiligen“ lassen.

IV. Und gerade zu dieser Läuterung des Willens, der Grundbedingung alles ethischen Leistens in jedem Zweige der Cultur, tragen die Unvollkommenheiten, Gebrechen, Leiden des äussern Daseins am allerentschiedensten bei, denn sie bestätigen dem Menschen aufs fühlbarste das an sich Werthlose des gesammten Sinnenlebens; sie nöthigen ihn immer von neuen Seiten, recht eigentlich „erziehend“, im Hintergrunde desselben den festen Halt eines ewigen und unveränderlichen Werthes zu suchen.

V. So erhalten die sogenannten „Uebel“ ihre vollkommene Deutung und sogar einen mittelbaren, wie aus zweiter Hand stammenden ethischen Werth. Sie sind keine Uebel, sondern unter den mannichfachen Lebensgaben sehr preiswürdige und unentbehrliche Erprobungen des Willens. Ein sittlich Erleuchteter, wenn er am Schlusse seiner Laufbahn den von ihm gewonnenen Lebensertrag überschaut, wird gewiss am wenigsten die Misgeschicke bedauern, welche ihn betroffen; während der geistig Blinde, noch Unerweckte ihrer gerade am meisten bedarf; im Diesseits, wie wol auch im Jenseits. Und hierin mag auch der tiefere Sinn dessen liegen, was eine keineswegs seichte Auffassung vom Menschen zum Glauben an künftige „Reinigungsorte“ der Seele geführt hat. Sie sind nicht als „Strafen“ für Vergangenes zu deuten, sondern auch hier die Continuität des künftigen Lebens mit dem gegenwärtigen festhaltend, als fortwährende, immer dringendere Gesinnungs- und Willens-

erprobungen des Menschen zu seinem eignen Heile und zu seiner dereinstigen Vollendung.

367. Vorstehende Betrachtungen, mit denen wir an das Gebiet des „Erbaulichen" anzustreifen das vollkommene Bewusstsein haben, lassen uns eben damit den Vorwurf befahren, dass sie weit mehr hervorgegangen seien aus einer zwar wohlgemeinten, aber die Bedeutung des Ethischen allzu einseitig überspannenden Speculation, denn aus nüchterner, mit der historischen Erfahrung übereinstimmender Forschung.

Wir hegen nicht diese Besorgniss; und wenn es ein Vorwurf ist, dass eine wissenschaftlich begründete Ansicht zugleich „erbauend", gemüthserhebend, begeisternd wirke, so wollen wir diesen Vorwurf aus allen Kräften zu verdienen suchen.

I. Was wir nämlich behauptet haben über den einzig möglichen Inhalt und Zweck der Geschichte, beruht auf allgemeinen, zugleich von jedem Menschenbewusstsein bestätigten psychologischen und ethischen Gesetzen. Und gerade deshalb dürfen wir einiges Zutrauen hegen zur Festigkeit dieser Ansicht, weil sie nicht von künstlich angelernten, zeitweise wechselnden Bildungsstandpunkten abhängig ist, sondern aus Erwägung der allgemeinen Menschennatur und ihrer unvertilgbaren Grundtriebe hervorgeht.

II. Denn diese sind ihrem tiefsten Grunde nach ethischer Natur; aber eben damit sind sie einer unendlichen Perfectibilität ebenso fähig, wie bedürftig. Wer diese beiden Grundprämissen anerkennt — und wir sehen nicht ein, wie man dieser Anerkenntniss sich entziehen kann, sofern man selbst nur psychologisch und ethisch hinreichend gebildet und dadurch befähigt ist, die universale Macht des Ethischen im Menschen auch aus seinen noch rudimentären und verworrenen Wirkungen herauszuerkennen —, Wer jene Prämissen zugeben muss, der kann auch keiner der weitern Consequenzen sich verschliessen, welche im ethischen Begriffe der Geschichte enthalten sind und die wir hinreichend kennen gelernt.

Aber auch die Nebenbedingungen, die durch jenen Grundbegriff mitgesetzt sind, müssen wir für ebenso wahr, für ebenso wohlbegründet halten, als die Bedeutung der Menschengeschichte selbst es ist.

III. Diese Nebenbedingungen nun kennen wir ebenso vollständig. Sie bestehen in der gleichfalls factisch sich bestätigenden Annahme von der „Allverbreitung des Genius“ im Menschengeschlecht, in der davon unabtrennlichen Folgerung, dass nur Persönlichkeiten, „Genien“, nicht aber unfindbare Collectivwesen, wie „Weltgeist“, „Volks“- oder „Zeitgeist“, die Träger und Vollbringer der Geschichte seien, dass jedoch eben diese damit in einen „unendlichen“, über die irdischen Zeitschranken hinausreichenden Culturprocess hineingestellt sind.

368. Aus Vorstehendem, was wir einen historischen Erweis der Fortdauer nennen durften, ergibt sich nun mittelbar zugleich eine Kritik über gewisse eschatologische Vorstellungen der Theologie, auf die wir noch einen Blick zu werfen haben.

I. Für uns bedarf es keines künftigen „Weltgerichts“ mehr; denn wir erkennen, wie es schon im Diesseits an jedem aufs eindringlichste sich ankündigt, der nur irgend gewohnt ist, in stiller Selbstbetrachtung sich zu prüfen. Was ein ethisches „Weltgericht“ in Wahrheit zu heissen verdient, vollzieht sich nicht blos einmal und gleichsam nachträglich, nach dem Tode oder am „Jüngsten Tage“ —; solche abergläubige Unbegreiflichkeiten sind jenes tiefen und erhabenen Begriffs wahrhaft unwürdig —; sondern es begleitet schon jetzt unser gesammtes Leben und Bewusstsein, wie ein geheim Lohnendes oder Strafendes, ein Abmahnendes oder Antreibendes. Wir werden stets gerichtet, werden auch dieses Richterspruches inne, wenn wir auch nicht immer dessen achten wollen.

II. Endlich vollzieht jener Spruch sich auch nicht also, dass seine Wirkungen in äusserlich sichtbaren Straf-

acten, in „göttlichen Strafgerichten" hervorbrächen, oder dass überhaupt der Begriff juristischer „Vergeltung", des äussern Lohns oder der äussern Strafe auf ihn sich anwenden liesse. Denn die strafende oder lohnende Gerechtigkeit, die wir dem höchsten heiligen Wesen mit tiefster Ueberzeugung beizulegen gedrungen sind, wirkt nicht nach menschlicher Weise als abgesonderte Eigenschaft, wie wenn sie nicht zugleich erziehende Langmuth und Liebe wäre, sondern sie ist die höchste, göttliche Gerechtigkeit gerade dadurch, dass sie überall gleichmachend und alle mit demselben Maasse messend, den Universalwillen des Guten als allgemeines ethisches Lebensgesetz jedem Einzelwillen einsenkt und langmüthig unverdrossen ihn aus allen Abirrungen und Misleitungen immer wieder zum wahren, eigentlich von ihm selbst gesuchten Ziele, dem „Guten", zurücklenkt.

III. Und diese Gerechtigkeit, die zugleich Gnade ist, verstehen wir auch; sie ist uns nichts Fremdes, Unglaubliches, Zweifelhaftes mehr; denn jemehr wir den innern Fügungen des Menschenlebens mit gewissenhaftem Ernste nachforschen, desto deutlicher werden wir uns bewusst, eines innerlich erziehenden mehr als menschlichen Beistandes, einer „göttlichen Leitung" zu bedürfen und zu geniessen, welche abermals nichts Unbegreifliches, mit den allgemeinen Weltgesetzen schwer Auszugleichendes enthält, vielmehr in consequenter Uebereinstimmung mit diesen sich befindet; denn sie zeigt nur in besonderster Wirkung, in persönlichstem Erleben, ganz dasselbe, was auch die Welten lenkt, den ewigen und ewig siegreichen Willen der Weisheit und des Guten. Dieser Glaube, welcher das Diesseits und das Jenseits zugleich umspannt, hört auf für uns ein abstract theologischer zu sein; er wird menschlich klar, psychologisch verständlich, und er wird bestätigt durch den Inhalt der individuellen wie der allgemeinen Menschengeschichte, welche eben als perennirendes „Weltgericht" sich erweist

in weit tieferm und weit eigentlicherm Sinne, als gewöhnlich jenes Wort gedeutet wird.

IV. Noch entschiedener müssen wir aus allgemein psychologischen und ethischen Gründen uns erklären gegen die theologische Irrlehre einer „ewigen Verdammniss“. Denn das Phänomen des Bösen, wie es wenigstens am Menschen sich darlegt —, Blicke aber in „jenseitige“ Geisterverhältnisse thun zu wollen, kann einer besonnenen Forschung nicht angemuthet werden —; das menschlich Böse trägt durchaus keine Merkmale des „Ewigen“, Definitiven oder Irreparabeln an sich; und schwer damit auszugleichen wäre deshalb schon menschlicherseits die Vorstellung „ewiger“ Verdammniss, unwiederherstellbarer Entmenschung, von welcher sich für die tiefer dringende psychologische Beurtheilung überhaupt kein nachweisbares Beispiel findet. (Welcher Auffassung übrigens nicht widerspricht, was wir früher, aus einem andern gleichfalls psychologischen Gesichtspunkte, über die ethische Bedeutung des Todes zu erinnern hatten; §. 117—119.)

Völlig willkürlich vollends und im Widerspruche mit dem wahren Begriffe göttlicher Gerechtigkeit wäre es, die göttliche Leitung zum Guten, von deren in tausendfacher Gestalt wirksamen Veranstaltungen wir das gesammte Diesseits erfüllt sehen, dem Jenseits abzusprechen oder dort für unwirksamer zu halten, als sie hier sich bewährt. In dieser, wie noch in anderer Beziehung wird die theologische Dogmatik sich gefallen lassen müssen, allmählich psychologisch correctern Vorstellungen Raum zu geben.

369. Wir stehen am Schluss unserer Untersuchung, auf deren innern Zusammenhang noch einmal zurückzublicken uns erlaubt sei.

Denn alle die Wahrheiten, von der ersten bis zur letzten, die in diesem Werke uns beschäftigten, sind unabtrennlich voneinander. Sie bedingen, erklären, unterstützen sich wechselseitig. Daher ist im Zugeständniss der einen folge-

richtig auch das aller übrigen mitenthalten, weil eine innere Consequenz sie alle verbindet.

Dieser innere Zusammenhang beruht jedoch weder auf der starren Durchführung eines einzigen abstracten Princips, noch auf der Aneinanderreihung vereinzelter, vieldeutiger oder an sich zweifelhafter Thatsachen; sondern er schöpft seine Berechtigung aus einer universalen, ausnahmlos bestätigten Erfahrung. Es ist die Grundthatsache, dass soweit überhaupt unsere Forschung vorzudringen vermag, innere Consequenz, Zweckzusammenhang im Universum sich zeige, welche uns verstattet, die Gesetze und Analogien, die wir in den uns zugänglichen Erfahrungsgebieten herrschen sehen, auch auszudehnen auf das factisch noch nicht Durchforschte, das zeitlich noch nicht Erlebte, mit einem Grade von Wahrscheinlichkeit, der um so mehr sich steigert, je mehr es gelingt, sich von der durchgängigen Geltung eines Gesetzes, einer Analogie, in den uns zugänglichen Erfahrungsgebieten zu überzeugen.

370. So waren es im Verlaufe dieser Untersuchung vornehmlich folgende Wahrheiten, welche sich an der Erforschung der uns zugänglichen Thatsachen des Weltzusammenhanges ausnahmlos bestätigten.

I. Allem Veränderlichen, wie es in die äussern Sinne fällt und wie die innere Selbstbeobachtung es uns darbietet, liegt ein Unveränderliches, in seinem Wesen Beharrendes, mit ebenso beharrlichen Eigenschaften zu Grunde, welche innerhalb jenes Wechsels nur die Erscheinungsweise ändern, an sich selbst aber die gleichen bleiben, oder wenigstens aus der eintretenden Veränderung (hervorgerufen durch die eingegangenen und wieder gelösten Verbindungen mit andern Realwesen) in ihren ursprünglichen Zustand sich wiederherzustellen vermögen.

II. Diese unveränderlichen Gestaltungstypen (ὅροι) im phänomenalen Wechsel der Dinge sind nun nicht blos universalistische Gesetze, allgemeine Kräfte, sondern, wie aber-

mals der Rückschluss von ausnahmlos geltenden Thatsachen es lehrt, individuelle Kraftwesen, deren scharfbegrenzte Eigenthümlichkeit jedem derselben ein unvertauschbares und unübersteigliches Gebiet von Wirkungen anweist.

Diese Realeigenthümlichkeiten und ihre Wirkungen, die zwar veränderlich, immer aber an eine unüberschreitbare Grenze gebunden sind, bilden das Beharrliche in der vergänglichen Erscheinung der Dinge. Dies zeigt sich in der Physik durch das „Gesetz von der Erhaltung der Kraft"; für die Welt des Lebens war diese Grundthatsache die Hauptinstanz gegen das Princip des Darwinianismus, das völlig naturwidrig alles aus allem entstehen, jedes in jedes übergehen lässt.

III. Eine Reihe anthropologischer und psychischer Thatsachen ferner liess uns nicht zweifeln, dass der Geist (als individueller) in das Gebiet der nichtphänomenalen Realwesen gehöre. Dies die Bürgschaft seiner innern Ewigkeit, einer, wie wir es nannten, abstracten Unsterblichkeit.

IV. Jene ewigen Realwesen stehen jedoch nicht innerlich unbezogen, „chaotisch", ohne geordnete Wechselwirkung nebeneinander; ebenso wenig zeigen sie eine ordnungslose, ins Unbegrenzte auslaufende Mannichfaltigkeit. Erfahrungsmässig bilden sie vielmehr ein geschlossenes Ganze, genau gegliederte Ordnungen, Klassen und Arten, in denen jedes seine unverlierbare Stelle besitzt und für sich selbst wie für sein Ganzes einen ihm eingepflanzten „Zweck" erfüllt. Deshalb konnten wir die Welt nur als „Zweckganzes", als ein System unvergänglicher Zweckwesen begreifen. Und der Geist, nach tellurischer Erfahrung der Mensch, zeigte sich als das höchste dieser Zweckwesen.

V. Der Urgrund einer solchen Welt endlich konnte nicht anders, denn als „zwecksetzendes Absolute" begriffen werden: als höchste „Allmacht", aber durchdrungen und geleitet von allgegenwärtiger „Weisheit", deren ver-

wirklichte Absichten im einzelnen ans Licht zu bringen, die unerschöpfliche, aber immer neu begeisternde Aufgabe menschlicher Wissenschaft wird.

371. Was jedoch der Inhalt und Erfolg jener allwirksamen Zweckthätigkeit in der Schöpfung sei, dies könne, behaupteten wir, keinem zweifelhaft sein, der überhaupt nur die Weltgegebenheit mit unbefangnem und zugleich umfassendem Blick überschauen wolle. Auch habe man von jeher, in der Sprache der Poesie wie des Denkens, im Drange religiöser Erhebung, wie nach dem Urtheil nüchterner Forschung, stets nur dasselbe darüber gesagt, nur sagen können.

I. Jener Inhalt und Erfolg ist die grösstmögliche Vollkommenheit jedes Zweckwesens in seiner Art, also auch des Menschen in der seinigen.

„Vollkommenheit" jedoch bedeutete uns nicht ein abstract Allgemeines, darum factisch vielleicht Unfindliches und Bestreitbares, sondern die durchaus concrete, an jedem Weltwesen eigenthümlich sich erfüllende innere Zweckbestimmung desselben, deren Erreichung seinem Selbstgefühle die höchste Befriedigung (Wohl- und Glückesgefühl) verleiht. In diesem universalen, ebenso universal bewährten Sinne durften wir sagen: dass grösstmögliches Wohlsein, Glückseligkeit jedes Weltwesens in seiner Art das Ziel und der Erfolg der gesammten Schöpfung sei.

II. Welche nun als die specifisch menschliche Vollkommenheit bezeichnet werden dürfe? — mit dieser Frage wandten wir uns an die Geschichte. Und hier konnte uns die Antwort am wenigsten zweifelhaft bleiben. Ethische Vollkommenheit in dem umfassenden Sinne, welchen dieser Begriff in sich schliesst, ist die einzige Bestimmung menschlichen Daseins, ihr Process und ihre Errungenschaften der einzige Inhalt der Geschichte. Was darin als unabtrennbare Nebenbedingung mitenthalten sei, hat das Bisherige gleichfalls ausgiebig gezeigt. Der Mensch greift mit allen

seinen Gefühlen und Strebungen über seine blos epitellurische Bestimmung hinüber. Er ist, unterschieden von den übrigen Geschöpfen, ein ungenügsames, sehnsuchtsvolles, in die Zukunft hoffendes Wesen. Beide Gefühle, Sehnsucht und Hoffnung, werden ihm zugleich die Wecker alles Strebens, die Verächter alles factisch Erreichten, und sind sie seinem Leben entschwunden, so sinkt dies in thierähnliche Dumpfheit zusammen. Diese psychischen Thatsachen ergaben sich uns als das unverkennbar Charakteristische des Menschenwesens und seiner geschichtlichen Bethätigung.

III. Aber damit kann auch seine Geschichte nicht mehr als blosse Erdgeschichte betrachtet werden; sie ist, so gewiss sie factisch jenen unverkennbaren Charakter der Nichtvollendung trägt, selbst nur die Vorbereitung höherer, erst erfüllender Entwickelungen. Und auf diese „jenseitige Welt", als Hoffnung und als Ziel der gegenwärtigen, weisen auch alle religiösen Veranstaltungen in der Menschheit hin, deren Inhalt wir, abermals aus rein psychologischen Gründen, durchaus nicht für das Erzeugniss einer reflectirenden Ueberlegung oder menschlicher Uebereinkunft halten können. In der fortschreitenden Entwickelung der weltgeschichtlichen religiösen Ideen, so zeigte sich vielmehr, müssen wir nicht minder die Thatsache einer mehr als menschlichen, einer göttlichen Leitung und Erziehung anerkennen, als in den allgemeinern Wirkungen jedes bleibenden geschichtlichen Culturfortschritts. „Psychologie" und „Ethik" haben für diese entscheidende Wahrheit gleichmässig ihre Begründung eingelegt.

372. Alle diese Betrachtungen jedoch, jede für sich der Reihe nach durchgeführt, leiteten uns gemeinsam zurück zu der höchsten, allein abschliessenden, wie definitiv erklärenden Wahrheit: auf die Grundthatsache einer allwaltenden Macht des Guten, eines heiligen Liebewillens in der Schöpfung überhaupt, wie noch deutlicher und eindringender in der Menschengeschichte.

Unsere Zuversicht zu dieser Treue Gottes für seine Schöpfung, zur Consequenz seines Schöpfungsplanes ist abschliessend daher für den Menschen auch der höchste Grund, ein künftiges Leben zu glauben. Er darf sich für unvergänglich halten in seiner Art und nach seinem Wesensbedürfniss, gleichwie es jedes Realwesen in der seinigen ist; so gewiss wir erkennen müssen, dass in der allgemeinen Weltökonomie jedem Weltwesen die Bedingungen seiner Vollkommenheit zugesichert sind. Es ist dies ein Analogieschluss im grössten Maasstabe, indem die Prämissen, auf denen er ruht, ins Unbedingte sich vermehren lassen durch die ausnahmlos nachzuweisende geschlossene Zweckvollendung, die jedes Weltwesen nach seiner Eigenthümlichkeit zeigt und welche in der Welt des Beseelten durch den richtig leitenden Sinn seiner Triebe und Instincte ihren Ausdruck findet. Auch den Menschen müssen wir aufnehmen in die Reihe dieser providentiell ausgestatteten Wesen. Daher ist ihm nicht nur verliehen, sondern er weiss es auch mit der Sicherheit eines unabtreiblichen Instincts, was zu seinem Wesensbedürfniss gehört, und dies in ihn gelegte Zeugniss über sich selbst kann ihn nicht trügen. Es anders zu meinen, hiesse die Consequenz der gesammten Schöpfung aufs willkürlichste einer empfindlichen Lücke beschuldigen.

Wir stehen hiermit am Ende unserer Untersuchung, an der höchsten Grenze jedes menschlichen Begründens und Beweisens, indem wir die höchste Bürgschaft aller Gewissheit, Gott und sein Walten in der gesammten Schöpfung zum Zeugniss angerufen haben.

Schlussanmerkung.

Den geschlossenen Gang der bisherigen Betrachtung wollten wir nicht unterbrechen, die Aufmerksamkeit an ihren Hauptpunkten nicht ableiten durch Nebenbemerkungen zum Theil kritischer Art, welche dennoch wesentlich dazu beitragen können, unsere Gesammtansicht vom eigentlichen Charakter der Menschengeschichte mittelbar zu bestätigen. Es sei erlaubt, dieselben an gegenwärtiger Stelle nachzutragen.

1. Wir sind uns vollkommen bewusst, dass wir durch unsere Geschichtsauffassung — sie darf sich die „individualistische" und zugleich die „transscendentale" nennen, weil sie sich nicht trennen lässt vom Gedanken an den unauflöslichen Zusammenhang unsers irdischen Daseins mit einer jenseitigen Welt —, dass wir durch sie in stärksten Widerspruch treten mit der Gesammtheit der bisher herrschenden Ansichten über den Begriff der Geschichte. Denn wie sehr die letztern auch unter sich im Kampfe liegen: darin stimmen sie doch überein, ja eine andere Auffassung kommt ihnen gar nicht als möglich vor —, dass der Inhalt und Werth der Menschengeschichte durchaus nicht im Wohl oder Wehe der Einzelgeister gelegen sei, sondern lediglich in der Hervorbildung gewisser äusserer Ordnungen und

Gesammtzustände, in den Thaten und Erfolgen ganzer Völker und Zeitepochen, zuhöchst in dem gemeinsamen Vor- oder Zurückschreiten des „Menschengeschlechts" gefunden werde; ingleichen, dass das Ziel der Geschichte (wenn überhaupt ein solches vorhanden sei, was jedenfalls schwierig auszumitteln bleibe) durchaus nur gewissen irdischen Menschheitszuständen gelte. Mit andern Worten: die bisher herrschenden Geschichtsauffassungen sind universalistisch, und sie gestehen ihr überhaupt nur eine epitellurische Bedeutung zu. Ja, diese anti-individualistischen Neigungen sind sogar noch gesteigert worden durch den Geist moderner Aufklärung, der eine gewisse vornehme Sprödigkeit gegen den Werth und die Interessen des individuellen Lebens zu den unentbehrlichen Ingredienzien höherer Bildung rechnet. Vollends im historischen Urtheile würde man glauben gegen die Maxime überschauender Objectivität zu verstossen, wenn man den Lebenslosen der Einzelnen eine absolut geschichtliche Bedeutung beilegen wollte. Hier zählen nur Gesammtleistungen und allgemeine Thatbestände; und je höher die vermeintlich wissenschaftliche Geschichtsbetrachtung sich sublimirt, desto vollständiger verschwindet ihr der Werth des Individuellen, d. h. die eigentlich menschliche Auffassung.

Wir haben jene gesammte Denkweise im Vorhergehenden schon hinreichend charakterisirt; wir glauben zugleich aus psychologischen Gründen ihre Hohlheit und Oberflächlichkeit erwiesen zu haben. Ob aber auch die Probleme, welche in der Geschichte sich darbieten, von da aus gründlich gelöst werden können, diese kritische Frage, die für die Hauptaufgabe unsers Werks nur eine beiläufige war, soll uns hier noch beschäftigen.

2. Einzig das Christenthum vertritt eine entgegengesetzte, mit der unsern übereinstimmende Auffassung der Menschengeschichte. Es kennt nicht und achtet noch weniger jenes vornehme Hinwegsehen über die innersten Gemüthsbedürfnisse des Einzelnen. Es ist ja eben nur die

schlichte, aber zuversichtsvolle Verkündigung der „Heilsbotschaft“, dass jeder, der zum Menschen geboren, gleich sehr und gleichmässig zur Kindschaft Gottes, zur „Seligkeit“ berufen sei und dass vor Ihm kein Ansehen der Person gelte, d. h. dass vor Gottes und der Wahrheit Augen in der Geisterwelt wie in ihrer historischen Gesammterscheinung nicht die Grösse äusserer Erfolge, nicht der Glanz der Thaten das Werthvolle und Entscheidende sei, sondern dass dies alles Werth erhalte nur dadurch, ob es gedient habe, den Einzelgeist zu seinem Heile zu leiten.

Ebenso wenig kennt das Christenthum jenes universalistische Collectivwesen, „Menschheit“ genannt, und was man zu berichten weiss von den auf- und abwogenden Geistes- und Culturprocessen, welche es zu bestehen habe. Diese vielverhandelten, schwer zu entscheidenden Streitfragen, welche den sonst verständlichen Sinn der Geschichte in eine Reihe von Räthseln hüllen, liegen ihm fern. In einfacher, aber tief das Menschengemüth ergreifender Fasslichkeit weiss es nur zu sagen von der allgemeinen Heilsbedürftigkeit des Menschen und wie Gott aus diesem friedlosen Zustande ihn erlösen und zu einem neuen Leben aus dem wiedergeborenen Geiste erwecken wolle.

Die Einheit des Menschengeistes endlich, welche das Christenthum anerkennt, ist gleichfalls keine abstract universalistische, noch weniger die wohlbekannte des Pantheismus, welche das Menschengeschlecht aus dem geheimnissvollen Hintergrunde eines „Weltgeistes“ unwillkürlich sich ausgebären lässt; sie ist die erst werdende, durch das gelungene Erlösungswerk allmählich sich erzeugende „Gemeinschaft der Heiligen“ oder „Gläubigen“, das „kommende Reich Gottes“, welches im Diesseits begonnen, im ewigen Leben fortgesetzt und vollendet wird; welches somit — und dies ist der zweite entscheidende Gedanke — den vermeintlichen Gegensatz zwischen dem Diesseits und dem Jenseits ganz anders löst, als jene abstracte Speculation, welche

vielmehr ihn aufhebt und vernichtet. Das diesseitige Leben ist nur die Vorstufe und die Vorbedingung zur Erwerbung des ewigen Lebens. Es empfängt für sich selbst Inhalt und Bedeutung nur von dorther, aber die Persönlichkeit, der Einzelmensch, bleibt erhalten; denn er allein ist der Zweck und der Mittelpunkt in jenem Rathschlusse der Welterlösung.

3. Durch diese „Heilswahrheiten" wird uns freilich keine Theorie der Geschichte geboten, weil eine Menge theoretischer Fragen darin zur Seite gelassen sind. Statt dessen gewähren sie praktisch ein festes, nie fehlendes Grundurtheil über den Werth oder Unwerth menschlicher Thaten und geschichtlicher Begebenheiten, und weit mehr noch: in das Gemüth und den Willen aufgenommen, erzeugen sie im Menschen eine unerschütterliche, nie wankende Zuversicht des Thuns, einen Muth des Erduldens, gegen welche keine „weltliche" Macht aufzukommen vermag —; psychologische Thatsachen, deren tieferm Ursprunge nachzuforschen von unverkennbarer Bedeutung sein muss.

Endlich, wenn wir den historischen Ursprung jener Heilsverkündung ins Auge fassen, so müssen wir gleichfalls bekennen, dass sie das grösste weltbewegende Ereigniss sei, welches jemals in der Geschichte hervorgetreten. Denn einzig durch sie ist herbeigeführt worden, was wir die neue Weltepoche nennen dürfen, indem wir auch theoretisch nur ihr den Begriff der „Menschheit", der solidarischen Einheit des Menschengeschlechts verdanken, der seitdem allen anthropologischen Untersuchungen wie praktischen Forderungen zu Grunde liegt, während im Bewusstsein der alten Zeit das Gefühl der Völkertrennung, des Kampfes der Nationalitäten ein tiefeinschneidendes und durchaus unüberwindliches war.

Alle diese Gründe, theils bekannt, theils bisher minder beachtet, berechtigen wol zur Erwägung, ob nicht im Grundgedanken jener Lehre auch der Same und Kern der

rechten wissenschaftlichen Theorie von der Weltgeschichte, die allein gründliche Lösung ihres Räthsels zu finden sei?

4. Schon einmal, bei Einführung unserer psychologischen Untersuchungen in die Oeffentlichkeit, wagten wir zu behaupten, dass unser psychologisches Princip das einzige sei, welches der Gesammtreife der gegenwärtigen, der christlichen Weltepoche entspreche. Denn was im Christenthume als verborgene Prämisse, aber als höchst wirksame Geistesmacht gewaltet habe und nicht aufhöre zu walten, eben dies sei hier zum ersten male mit klarem wissenschaftlichen Bewusstsein als das tiefste Princip alles Geisteslebens und aller seiner historischen Hervorbringungen erfasst und damit zu allgemein menschlicher Anerkenntniss erhoben worden.*)

5. Was nun ist dies Princip? Auch in gegenwärtigem Werke ist es nicht unbezeugt und unerörtert geblieben: es ist der Begriff des „Genius", der geistig individualisirten Persönlichkeit des Menschen. Die Lehre von der „Allverbreitung des Genius" unter den Menschen ist auch eine Heilsbotschaft segensvollsten und trostreichsten Inhalts, ja die Grundbedingung zu allen übrigen Verheissungen, welche dem Menschen zutheil werden können; denn es liegt in der Consequenz derselben auch die höchste Verheissung: dass jeder Mensch von Gott dazu ausersehen sei, Mitglied seines Reiches und dadurch der ewigen Seligkeit theilhaftig zu werden.

6. In diesem höchsten menschlichen Ziele wird aber auch aufs entschiedenste der eigentliche Inhalt und immanente Zweck der gesammten Menschengeschichte gesucht werden müssen; und so ständen wir abermals vor der wissenschaftlichen Frage nach der rechten Theorie der Geschichte, die uns so lange beschäftigt hat.

Die rechte Antwort schiene nur jene sein zu können,

*) Psychologie, 1864, Bd. I, S. 143.

welche in schlichter Einfalt schon längst das Christenthum gegeben hat; und die Wissenschaft, um gründlich zu sein, müsste ganz in jene einfache Weltanschauung zurückkehren. Dies ist wahr in gewissem Sinne; in anderer Hinsicht ist es zu bestreiten; und wie dieser Widerstreit zu lösen sei, möchte auch die Frage nach der rechten Bedeutung der Geschichte in sich schliessen.

7. Die höchste, menschlicher Forschung wie menschlicher Hoffnung erreichbare Idee ist die des „Reiches Gottes", wie das Christenthum sie uns zeigt und in Gesinnung und Wandel den Menschen zu seiner Erwerbung würdig macht. Das Christenthum hat damit allerdings dem Einzelnen und Allen das schlechthin höchste Ziel gezeigt und den einzig möglichen Weg zu demselben.

Nicht aber zugleich auch den gesammten Idealgehalt jenes Reiches, welches ebenso universal ist, wie der Menschengeist selbst, indem es alle seine Gemüthskräfte und Bildungsrichtungen gleichmässig umfasst, befriedigt und in die volle Harmonie eines reichen und gesunden Geisteslebens versetzt. Das „Reich Gottes", auf Erden beginnend, in ein ewiges Leben ausmündend und darin sich vollendend, steht demnach nicht blos dem „Reiche der Welt" feindlich und ablehnend gegenüber, wie die christliche Rechtgläubigkeit beschränkterweise es meint, sondern es durchdringt, vergeistigt und erneuert den gesammten weltlichen Inhalt.

Denn das Reich Gottes und das „Leben in Gott", zu dem wir schon hienieden berufen sind, ist nicht blos, wofür es so oft gehalten wird, jene steril ascetische Weltentsagung eines abstracten Christianismus, das unfruchtbare und innerlich langweilige Sichzurückziehen vor den vermeintlichen Besudelungen der „Weltlichkeit"; sondern positive Welteroberung und Weltumgestaltung durch gottverliehene Begeisterung (jede echte Begeisterung ist solchen Ursprungs) und durch thatkräftiges Einführen der „Ideen" in diese Welt.

Solches kann aber geschehen und wird wirklich geleistet ebenso sehr in den unscheinbarsten und gewöhnlichsten Lebenslagen durch dasjenige, was unsere Sprache mit den schlichten, aber vielsagenden Worten: „täglicher Beruf" und „einfache Pflichterfüllung" bezeichnet, als durch die grossen, in der Geschichte weitleuchtenden Thaten des Genius. Jenes wie dieses hat gleichmässig „historischen" Werth, wenn es aus „Begeisterung", d. h. im rechten Geiste der Demuth und Selbstentsagung vollbracht wird; denn es dient eben damit dem Reiche Gottes; es fördert den einzigen wahrhaften Zweck der Geschichte.

8. So umfasst dies Wirken seinem Inhalte nach zugleich den gesammten Culturprocess, indem es keine Art menschlicher Thätigkeit und menschlichen Geistesbedürfnisses zur Seite liegen lässt, sondern in Kunst und Wissenschaft, in Staat und Recht, in Sitte und Religion den „Geist Gottes", der in den Ideen dem menschlichen Geiste sich offenbart und durch ihr Bewusstsein demselben immanent ist, immer reiner und immer tiefer zum Durchbruch bringt.

Daher ist dies Reich Gottes die werdende, innerlich fortschreitende Culturgeschichte selbst. Sie hat ihren Ursprung und ihre tiefste Quelle im Geiste Gottes, der unablässig Genien erweckt und ihnen sich offenbart, zugleich mit der Kraft der Begeisterung sie ausrüstend, um das ihnen aufgetragene Werk in eine zuerst noch unbotmässige Welt einzuführen. Ihren Zweck und Erfolg aber hat sie in der Vollkommenheit des Menschen, welchem dadurch vergönnt ist, in den Gaben des Geistes immer mehr zu wachsen und darin seine steigende Beseligung zu finden. So schliesst sich von selbst das „Jenseits" an das „Diesseits", keines kann vom andern getrennt werden. Denn jenes beginnt schon aufs eigentlichste im „Diesseits" und der dazwischenfallende Tod hat keine reale Bedeutung.

Dies aber ist der ganze Begriff, Zweck und Inhalt der Weltgeschichte. Einen andern oder einen höhern auszusinnen, ist menschlich unausfindbar und auch noch niemals versucht worden.

9. Darin liegt zugleich aber der thatkräftige Erweis von der „göttlichen Vorsehung", von der leitenden, durchdringenden „Gegenwart" des göttlichen Geistes in der Menschengeschichte; und dies am wenigsten ist für ein abstract metaphysisches Phantom oder noch schlimmer für eine frommlautende Hyperbel zu halten. Denn es besteht in voller empirischer Wahrheit für jeden, sofern er nicht stumpfsten Urtheils oder eigensinnigsten Vorurtheils ist, die Anerkenntniss: dass jeglicher echte Culturfortschritt ebenso wenig das Product eines blossen Naturprocesses als einer logisch dialektischen Nothwendigkeit sein könne, dass er nur aus menschlicher Freiheit entspringe. Abermals jedoch nicht aus der Freiheit eines persönlichen Beliebens oder willkürlicher Erfindung, sondern durch eine in die menschliche Freiheit hinabreichende, sie ergreifende und gewiss machende „Eingebung".

Jedes Ergriffenwerden von einer solchen gemeinschaftstiftenden Evidenz ist aber nur möglich durch den Einschlag einer göttlichen That in das menschliche Bewusstsein, die dann eben darum unvergängliche Folgen hat, für immer geschehen ist. Dies sind die eigentlich „historischen", culturfördernden Thaten. Umgekehrt gehört es zu den sichersten Erfahrungssätzen, dass, wo menschlicher Eigenwille, selbstbespiegelnde Ruhmsucht, „weltliche" Absichten allein die Antriebe praktischen Wirkens oder geistigen Schaffens waren, dieses Thun sicherlich in folgenlose Vergessenheit sich auflöst und eben dadurch als ein blos menschliches Stückwerk sich verräth. Denn hier gerade bleibt der vereinigende, gemeinschaftstiftende Anhauch eines „mehr als menschlichen" Einflusses aus, wo Selbstsucht nur auf Selbstsucht trifft. Mit diesen allgemein psychologischen

Einsichten muss man sich vertraut gemacht haben, um auch in jenen allgemein culturhistorischen Fragen auf den Grund zu sehen.

10. Nach solchen Erwägungen können wir daher nur von neuem die Kurzsichtigkeit und Geistesenge derjenigen beklagen, welche nach einzelnen Beweisgründen für das Dasein Gottes und für des Menschen Unsterblichkeit umhersuchen und da sie solche einzeln zwingende Argumente sicherlich nicht finden, beide Wahrheiten bezweifeln, oder bei grösserer Keckheit sogar verneinen. Sie sind denen vergleichbar, welche, umgeben von den Wirkungen des Lichts und der Wärme doch noch weitere vermittelte Beweise fordern, dass es wirklich dergleichen gebe in der Natur.

Denn gleichwie uns in der täglichen Wiederkehr des Tagesgestirns die Segnungen desselben für die Erde in Blüte und in Fruchtbarkeit thatsächlich verbürgt sind: eben also und in völlig gleicher Weise vermögen wir die allzeit segnende und heiligende Gegenwart des Geistes Gottes in der Geschichte, ja im unmittelbaren Einzelverkehr der Menschen zu erleben, wie im eignen Bewusstsein in jeder Regung des Guten wirksam zu empfinden. Denn, wie wir sonst schon sagten: ohne den ununterbrochenen göttlichen Beistand und seine fortwirkende Assistenz, welche allein die ungeheuere Gegenwucht des menschlich Mächtigsten, der Selbstsucht, zu überwinden vermag, wäre die menschliche Gemeinschaft im kleinsten Umkreise, wie im grössten, in steter Gefahr, zu Trümmern zu gehen. Dies eben, dies stets sich erneuernde, alle Störungen übermächtig ausgleichende „Wunder" der Erhaltung der Gesellschaft, durch Kräftigung der socialen Regungen des „Guten" in uns, durch Erweckung weltgeschichtlicher Genien an rechter Stelle, ist die allgegenwärtig erkennbare Wirkung des göttlichen Geistes in der Menschheit; und so wird die ganze Geschichte,

der ganze, nie aufhörende Culturprocess zu diesem thatsächlichen Beweise.

11. Gleichermaassen, wer nach rein begrifflichen Demonstrationen der Seelenfortdauer sucht und ohne diese sie leugnet, der wäre einfach daran zu erinnern, dass er bereits mitten in eine Welt unvergänglicher Realwesen gestellt sei, wie dass er selbst mit seiner geistigen Uranlage zu diesen Realwesen gehöre. Möge er jene Uranlage in sich erwecken lassen und mit Bewusstsein eintreten in den Culturprocess: so wird er jenes in ihm pulsirenden ewigen Lebens wol inne werden, und seiner innern Ewigkeit geniessend, wird er auch seiner Fortdauer gewiss sein.

Die Wissenschaft, die Speculation, kann daher auch in diesem doppelten Falle nur zum Verständniss erheben dasjenige, was in uns schon vorhanden ist, was durch seine verborgene Kraft uns trägt und unwillkürlich leitend auch unserm Bewusstsein gegenwärtig ist. Dies tief Ursprüngliche und unwillkürlich Leitende hat eben den allgemein geschichtlichen Glauben an ein Göttliches und an die Fortdauer erzeugt, auf dessen Vorhandensein wir uns vielfach bezogen. Die Wissenschaft braucht diesen Doppelglauben nicht erst hervorzubringen in der Menschheit, und noch weniger vermöchte sie es. Sie hat ihn allein über sich zu verständigen und die tiefe Quelle seiner Entstehung aufzudecken.

12. Indem wir solchergestalt allein in einer ethisch religiösen Weltansicht den rechten Begriff der Weltgeschichte finden konnten, bleibt hier für die Kritik nur eine einzige Frage übrig. Es gibt eine doppelte Gestalt jener Ansicht, die der specifischen Christlichkeit und die freiere des Humanismus. Beide liegen in einem bisher unversöhnten Gegensatze, und es muss sich fragen, welche von ihnen die richtige, die tiefere sei, oder wenn jede für sich eine bestimmte Berechtigung in Anspruch zu nehmen hat, wie von hier aus der Widerstreit zwischen beiden sich lösen lasse?

13. Hier nun wagen wir die Behauptung, dass nur in jenem von uns aufgezeigten Principe der „Allverbreitung des Genius im Menschengeschlechte“ (wie es für den Begriff der Geschichte nothwendig und wie es in ihm zu verwerthen sei, hat sich gezeigt) eine Vereinigung von Christenthum und Humanismus sich denken lasse. Aber es ist nicht blosse Vereinigung, was viel zu schwach das wahre Verhältniss bezeichnen würde; es ergibt sich daraus eine wechselseitige Steigerung und Vertiefung beider Begriffe durcheinander, indem jeder dem andern ein Moment mithinzubringt, welches ihm gerade zur eignen Vollendung fehlte und zur gänzlichen Versöhnung mit dem bisherigen Widerpart.

Dies wird sich bestätigen, sobald wir ebenso auf den Kern des Christenthums zurückgehen, als das eigentliche Wesen des Humanismus von den frivolen Umhüllungen entkleiden, welche eine oberflächliche Modebildung ihm angeheftet hat.

14. In der christlichen Lehre ist es ein Doppeltes, welches zusammenwirkend und sich ergänzend das specifisch christliche Bewusstsein erzeugt. Es ist das tiefe Gefühl und Bekenntniss von der „Sündhaftigkeit“ des Menschen in seinem unmittelbaren, „natürlichen“ Zustande, aber zugleich der „Glaube“, die Zuversicht zu der wirksamen Erlösung davon durch Gott in Christo. Beide Ueberzeugungen nicht blos in einem äusserlichen Lippenbekenntniss, sondern ethisch sich anzueignen, im Gemüthe und Willen immer tiefer zu durchdringen und im ganzen äussern Leben sie wirksam zu machen, ist christliche Gesinnung und die einzige Aufgabe der „Kirche“, eine immer tiefere Verwirklichung derselben im Individuum, wie in der ganzen Menschheit herbeizuführen.

Beides jedoch beruht auf dem noch allgemeinern, durch „Psychologie“ und „Ethik“ bestätigten Begriffe von dem Leeren und Nichtigen des Menschen, so lange er in seiner

sinnlichen Unmittelbarkeit verharrt, solange er sich nicht unterworfen hat dem göttlichen Geiste, welcher zunächst als Gesetz, als Gebot ihm gegenübertritt, dann aber immer tiefer sein Wesen sich aneignend, endlich in freier Liebe und Begeisterung vom Menschen umfasst wird. Nur durch solche gründliche Erneuerung seiner Gesinnung und seines Willens, durch „Wiedergeburt" im Geiste, wird er der eigentliche, ursprüngliche, weil wiederhergestellte Mensch.

Dies ist das Charakteristische und Entscheidende: das Christenthum bildet und will bilden die wahre, „allein gottgefällige" Gesinnung; psychologisch-ethisch ausgedrückt: es befreit damit überhaupt den „Genius" in uns und macht uns so zu ganzen, vollständigen Geistesmenschen. Was dagegen der genialisirende Inhalt des nunmehr neu angebrochenen Geisteslebens sei, das lässt das Christenthum nicht sowol ausser Acht, als dass es denselben vom wirklichen Leben erwartet, wo ein solcher vollwichtiger Gehalt auch niemals säumt, wirklich sich einzustellen.

15. Der Humanismus seinerseits — wenn wir ihn in seiner Tiefe und wahrhaften Bedeutung fassen, weit hinwegsehend über die aufklärerischen Aftergeburten der neuern Zeit, die sich mit jenem edeln Namen schmücken, um auszurotten, was er eigentlich pflanzen will —, der Humanismus widerspricht nirgends principiell jener hohen, vom innersten Selbstbekenntniss des Menschen bestätigten Wahrheit. Aber er wendet sich sogleich oder überwiegend dem Gehalte zu, welchen das Bewusstsein des Göttlichen und der Ideen sich erzeugt, und indem er solchergestalt auf die ganze Grösse und Herrlichkeit der idealen Welt verweist, an welcher und innerhalb deren jene „allein gottgefällige Gesinnung" sich bethätigen kann und soll, vermittelt er die schroffe Ausschliesslichkeit und scheinbar herbe Paradoxie jener christlichen Forderung. Er erzieht ganz ebenso zu dieser „Gesinnung", wie die Kirche es beabsichtigt; ja,

in weit glücklichern Formen und in vielseitigern Anknüpfungen, als jene bisher es vermocht hat.

Denn alles, was den Menschen entsinnlichen, in die eigene Tiefe locken, der idealen Welt gewinnen kann, hegt er sorgsam und bringt es als ein wohlgepflegtes, reich organisirtes Besitzthum „humaner Bildung" der ganzen Menschheit, nicht blos einem ausschliesslichen Theile derselben entgegen.

16. Wir müssen jedoch den Gegensatz von Humanismus und Christlichkeit und eben damit auch dasjenige, was beide versöhnen, jedes durch das andere steigern und vollenden könnte, in noch grösserer Tiefe aufsuchen.

Der Geist des Humanismus ist seiner ganzen Tendenz nach vermittelnd, viel-, ja allseitig; denn er beruht auf der gemeingültigen Grundlage freier Wissenschaftlichkeit. Daher fällt ihm am wenigsten ein, gegen „seelenverderbende Irrthümer", gegen „Irrglauben" verfolgungssüchtig einzuschreiten; denn er vertraut der heilenden, aufklärenden, mild versöhnenden Macht der Wahrheit. Aber ebenso sehr widerstrebt es ihm, auf eine ausschliessende Form der Wahrheit zu schwören, sondern sein erfreulichstes Evangelium ist das Bekenntniss und der Erweis, dass „der Geist Gottes zu keiner Zeit und in keiner Form des Glaubens sich völlig unbezeugt gelassen habe".

17. Der Christianismus dagegen ist von strenger Ausschliesslichkeit. Ihm ist nur Eines wichtig, ein Einziges, „was Noth thut". Es ist der „rechte Glaube"; nicht jedoch in dem dürftigen Sinne des historischen Glaubens an irgendeine Autorität, sondern in der schon entwickelten ethischen Bedeutung: die Zuversicht zu der innerlich erlebten, wie äusserlich immer neu sich bewährenden Thatsache der Entsündigung und Versöhnung. Was von Glaubenslehren diese innerlichst gefühlte Ueberzeugung erwecken, bestätigen, zur dauernden Lebenszuversicht befestigen kann, das allein hat ihm Werth und Wahrheit. Was ihr wider-

streitet, hat für den wahrhaft und in diesem Sinne Gläubigen ganz von selbst schon keine Bedeutung und kein Gewicht. Es ist das an sich und in Grund und Boden Falsche; denn es zerschellt an der Stärke christlicher Ueberzeugung, welche auf innerm Erlebniss beruht. Was endlich äusserlich und indifferent dazu sich verhält, die reine „Weltlichkeit" und ihre „Eitelkeiten", bleibt wenigstens ohne Werth und Interesse für denselben. Es existirt eigentlich nicht für ihn.

So der allerdings durchaus abgeschlossene Standpunkt der christlich Gläubigen, der jedoch keineswegs darum, wie manche vermeintlichen Vertreter des Humanismus behaupten, ein grundloser oder bornirter ist; denn er wurzelt in einer tiefen ethischen Evidenz eigenthümlicher Art. Der Humanismus kann diesen Glauben nur bestätigen; aber zugleich damit auch über sich verständigen, ihn von manchen, überflüssiger oder schädlicher Weise ihm anhaftenden Beimischungen befreien, um ihn gerade dadurch in seine einfache, unwiderstehliche Wirkung desto sicherer wiedereinzusetzen.

18. Denn der innerste Quell des Humanismus ist eben der Geist freier Vernunftforschung, die nichts von sich ausschliesst und die am allerwenigsten „Vorurtheile" kennt. So verschliesst sie sich auch nicht dem „Glauben", sondern sie erforscht objectiv den Glaubensgrund.

Die allgemeinste Aufgabe der Vernunftwissenschaft ist aber: Gott zu erkennen in den Gesetzen der Natur und in den Fügungen der Weltgeschichte, und so zu suchen, wo er sich am deutlichsten und kennbarsten, zugleich aber auch am höchsten und gotteswürdigsten offenbare.

19. In diesem Betracht hat nun der christliche Glaube, sozusagen, einen specifischen Vorsprung voraus vor allem blos theoretischen Forschen und Sichverhalten, weil er mitten in der Zuversicht göttlicher Thatsachen steht und weil er alles Einzelne bezieht auf den Mittelpunkt einer

göttlichen Selbsterweisung. Diese ist ihm sein „Glaubensgrund".

Auf diesen Glaubensgrund nun muss auch die freie Forschung sich richten, nicht um sich ihm zu unterwerfen, sondern um sein Wesen zu begreifen und durch errungenes Verständniss ihn anzuerkennen. Hat er sich solchergestalt vor ihr bewährt, ist damit dem allgemein menschlichen, nichts von sich ausschliessenden Humanismus sein volles Recht gethan: so sind die beiden entlegensten Tendenzen menschlicher Bildung, nicht oberflächlich oder durch eine äussere Grenzberichtigung gegen einander, sondern innerlich und durch wechselseitiges Eintreten in einander, versöhnt und geeinigt. Der Glaube ist nicht mehr vernunftscheu oder vernunftfeindlich, und die Vernunft hat den wahren, innerlich unwiderstehlichen Glaubensgrund nicht mehr ausser sich; denn beide sind im absolut höchsten Gedanken vereinigt, der zugleich auch das Räthsel der Weltgeschichte löst.

20. Es gibt nämlich keine höhere, keine begeisterndere Ueberzeugung als die von der Gegenwart Gottes in der Geschichte —; als die Zuversicht, sei sie gläubiger oder speculativer Art, dass dasjenige Wesen, welches die Vernunft zunächst nur als das Unendliche, Schrankenlose und eben damit dem einzelnen unendlich Ferne bezeichnen kann, dennoch ihm hülfreich — erlösend — nahe sei.

Dies kann aber nur der Gott sein, der durch einen Menschen zu uns spricht. Denn nur in der Menschenform (durch „Menschwerdung") kann er sich dergestalt mit uns vermitteln, dass er nicht blos auf durchaus allgemeine Weise, im „Gewissen", im „moralischen Bewusstsein", zu uns spricht, sondern als ein historisch Thatsächliches, durch besondere Wirkungen, zwischen die menschlichen Thaten und Begebenheiten mitten hineintritt. Und dies ergäbe sich als die allein mögliche wie allein wirksame Weise, in welcher Gott die Weltgeschichte leitet und den Fortschritt in ihr hervorbringt, wobei wir zur be-

stätigenden Erläuterung nur an unsere Lehre vom „productiven“ und „receptiven“ Genius zu erinnern hätten.

21. So wären vorbereitend Gotterweckte, Gottgesendete („Propheten“), zuhöchst und in der Vollendung der „Gottmensch“ die eigentlichen Träger der Geschichte, und zugleich das Thatsächliche, durch deren historische Erscheinung wir einer „Vorsehung“, einer göttlichen Leitung der Menschengeschichte factisch gewiss würden. Und so können sie als der höchste und zugleich als der zugänglichste, völlig uns naheliegende „Beweis für das Dasein Gottes“ und seiner wirksamen Gegenwart in der Geschichte gelten.

Ueberhaupt aber würde der Gedanke der Menschwerdung und des Gottmenschen, in welchem sich für die gewöhnliche Auffassung die ungeheuere Paradoxie des christlichen Glaubens zusammenfasst, zuletzt doch auch für die „Vernunft“ als das einzig Abschliessende und wahrhaft Erklärende sich erweisen, und zwar ausdrücklich nicht in der bekannten Deutung eines verschwommenen, unklaren Pantheismus, sondern in der scharfbestimmten Ausschliesslichkeit eines historisch Gegebenen. Die geschichtliche Thatsache der Menschwerdung Gottes ist für die Vernunft das überzeugende Ende ihres Denkprocesses, ihrer Bemühung, „Beweise für das Dasein Gottes zu suchen“, wie sie für den Glauben der Anfang und Eckstein seiner Ueberzeugungen ist —; sodass nunmehr jene bisher sich bekämpfenden Richtungen frei ineinander zu wirken und gegenseitig sich zu decken vermögen.

22. Dies wechselseitige Sichdurchdringen von Religion und freier humaner Bildung erzeugt aber nicht blos begrifflich und für die theoretische Betrachtung die höchste Ansicht vom Wesen der Geschichte, sondern seine praktische Verwirklichung, die fortschreitende Tilgung des bisherigen Gegensatzes bezeichnet recht eigentlich den Inhalt und die Aufgabe der gegenwärtigen Geschichtsepoche, die nur aus

diesem Grunde das Recht erhält, eine „neue Zeit“ sich zu nennen.

Nur die klarbewusste und darum gesicherte Versöhnung von Humanismus und Christianismus kann jene neue und bleibende Gestalt des religiösen Bewusstseins heraufführen, deren die Gegenwart bedarf, wenn sie nicht untergehen will; sodass der Gebildete durch seine Bildung gerade der Religion, und zwar nicht irgendeiner abstracten, subjectiv ersonnenen, unhistorischen, sondern der christlichen zugeführt wird; und umgekehrt: dass der Religiöse in der ihn umgebenden Bildung und in den Resultaten der Wissenschaft gerade die universale Bestätigung dessen findet, was im Besondersten, im religiösen Erlebniss sich ihm schon bewährt hat. In diese Zukunft weist zugleich, humanistisch seit der Wiederherstellung der Wissenschaften, christlich-theologisch seit der Reformation mit ihrem grossen Principe der freien Bibelforschung, welches nach seiner innern Consequenz allmählich alle Forschung befreit hat, der leitende Finger der Weltgeschichte.

23. Das Gesammtergebniss, welches aus allen bisherigen Erwägungen über den Begriff und Werth der Menschengeschichte immer überzeugender sich uns entwickelt hat, lässt sich, meinen wir, nach folgenden drei Hauptgesichtspunkten zusammenfassen.

Die Geschichte, als Ganzes betrachtet und in ihrem Gesammtablaufe überschaut, erweist factisch die leitende Gegenwart einer göttlichen Vorsehung, ein praesens numen in ihr; denn zu keiner Zeit und in keinem Theile des Menschengeschlechts lässt die segnende Wirkung der ethischen Ideen sich vermissen, zuerst geweckt durch „Gottgesendete“, durch vorleuchtende Genien, welche die einzigen und die eigentlich bewegenden Kräfte der Weltgeschichte sind.

Darum ist die Geschichte zugleich der langsame, aber stetige Culturfortschritt, der, wo auch der Faden der Culturentwickelung im einzelnen abgerissen scheint, dennoch

im ganzen sich fortsetzt und niemals einen wahrhaft gewonnenen Schritt zurückzuthun hat. Zur socialen und religiösen Weltanschauung des Orients, Aegyptens, selbst des classischen Alterthums kann die Menschheit nicht mehr zurückkehren, kaum Einzelne noch künstlich in sie sich hineinverständigen.

Dagegen dürfen wir weitherzigsten Sinnes anerkennen, dass jede ethische Culturform, auch die unvollkommenste und unfertigste, ihren eigenthümlichen historischen Werth behaupte; denn sie stelle den Menschen wenigstens in den Anfang der Culturentwickelung hinein und könne den unvergänglichen Geist desselben getrost übergeben den künftigen vollendenden Lebensstufen, die seiner warten. Kein Geist geht verloren; denn er ist wenn auch noch so verborgener Weise Genius, er ist überhaupt der Culturentwickelung fähig. Aber auch keine umbildende Culturentwickelung kann in ihm ungeschehen gemacht werden; denn sie ist nicht blos menschlichen oder zufälligen Ursprungs, sondern wie in jeder den Menschen von innenher umbildenden, sein Gesammtwesen steigernden Evidenz, wirkt ein mehr als Menschliches durch die menschliche Ansprache hindurch. Und in diesen nie rastenden „Geisteserweckungen“ tritt uns gerade die **göttliche** Leitung der menschlichen Angelegenheiten sichtbar entgegen.

24. Dennoch ist — es wäre der zweite Gesichtspunkt — jene gesammte, unendlich reiche und geistgewaltige Veranstaltung, welche die göttliche Vorsehung in der Geschichte niedergelegt hat und die wir in ihrem Erfolge als „Cultur“, „Culturentwickelung“ bezeichnen, allein auf die Vollkommenheit, das Wohl, die Beseligung der Einzelgeister gerichtet. Ihnen, den einzelnen, und jedem einzelnen nach seiner eigenthümlichen Geistbegabung, soll zugute kommen, was von allgemein segnenden, bildenden, jede Seite geistiger Anlagen befriedigenden Culturerfolgen die Geschichte bietet.

Diese grosse Ueberzeugung von dem unendlichen Werthe des Einzelnen — zuerst vom Christenthum verkündet, welche auch der recht verstandene Humanismus theilt — sie erwies sich uns zugleich als die einzige, welche wissenschaftlich oder geschichtsphilosophisch das Problem der Geschichte wirklich zu lösen vermöge. Sie ist, speculativ betrachtet, die einzig gründliche Geschichtsauffassung, während in ihr, allgemein menschlich beurtheilt, völlig ungesucht jene Widersprüche sich lösen, welche die gewöhnliche Betrachtung des Menschenlebens uns übrig lässt, die auch die Wissenschaft nach ihren bisherigen Voraussetzungen durch falsche oder oberflächliche Beschwichtigung mehr verdeckt, als wirklich beseitigt hat. Unsere Geschichtsansicht darf sich die erste völlig humane nennen, weil sie jenem tiefen und gerechten menschlichen Bedürfniss Genüge thut, das Lebensräthsel auch für das individuelle Bewusstsein gelöst zu sehen.

25. Aber noch Eines, das Wesentlichste, muss dazukommen, um das Ganze wahr zu finden; und dies ist der dritte Gesichtspunkt.

Ueberblicken wir nämlich den Gesammterfolg des irdischen Daseins im ganzen Menschengeschlecht wie im Individuum, so bleibt uns das Räthselhafteste und der Grund aller andern Räthsel das einleuchtende Misverhältniss zwischen der aufgewendeten Geisteskraft und dem wirklich erreichten Lebensertrage. Und wenn ein alter Spruch behauptet, dessen Sinn wie ein tiefer Seufzer durch die Geschichte aller Strebenden und Wirkenden sich hindurchzieht, dass „Jegliches unter der Sonne eitel sei“: so kann dies einschneidende Wort eben nur jenen ungeheuern Abstand meinen zwischen dem gewollten Ziele und dem irdisch erreichten.

26. Und weit gefehlt, dass das Bewusstsein dieses Misverhältnisses nur bei denen sich einstelle, die im gemeinen Tagwerke unbefriedigt durchs Leben gehen. Gerade

den Edelsten, Hochstrebendsten eignet dies Gefühl am gewissesten. Denn eben der geschichtliche Genius erreicht als höchsten Ertrag seines irdischen Strebens und Wirkens doch nur, dass er seiner eignen gottverliehenen Anlage inne geworden, seinen Genius zum Bewusstsein für sich selbst entwickelt hat, oder, wie es mit einer ethischen, aber verständlichen Wendung ausgedrückt werden kann: dass er seines guten Willens, seines selbstlos sich opfernden Strebens für das Gute bewusst worden ist. Eine Vollendung desselben, ein vollständiger Sieg im Weltkampfe des Lebens gelingt ihm keineswegs. Von aussen findet er Verneinung und Widerstreit, der ihm nicht blos von der gemeinen „Weltlichkeit", sondern nicht minder von den andern, selbständig strebenden Geistern bereitet wird, wo er sich selbst der höchsten intellectuellen Bildung und der reifsten sittlichen Selbstentsagung rühmen darf, wenn er in dieser Verneinung nicht geradezu ein Widergöttliches oder Wahrheitfeindliches (wie Luther den „Teufel") erblickt, sondern ein gleichfalls Berechtigtes anerkennt. Von innen findet er Lücken und Unvollkommenheiten der Selbstbildung, je tiefer er sich erkennt und seiner grossen Aufgabe gegenüber die wirklichen Leistungen prüft. Am Ende seiner Laufbahn aber muss er das Urtheil abschliessend sich dahin bescheiden: auf Erden nur den Anfang seiner Selbstbildung vollbracht zu haben. Und so werden gerade die grössten Menschen, in denen der eigentliche Werth und Erfolg des irdischen Daseins am sichersten sich abspiegeln muss, durch ihr Vollbringen und Nichtvollbringen die beredtesten Zeugen für den nur präliminaren Werth der ganzen gegenwärtigen Daseinsform.

27. Aber eben damit legen sie zugleich ein unwiderstehliches Zeugniss ab für die Gewissheit eines künftigen Lebens. Denn indem sogar diejenigen eines solchen bedürfen und begehren, in denen die Fülle und Kraft irdischer Erfolge am einleuchtendsten hervortritt, bekunden sie am

sichersten das allgemein menschliche Bedürfniss einer Fortdauer.

Und keineswegs fehlt es an noch weit ausdrücklichern Zeugnissen solcher Art. Wenn der sterbende Sokrates sich der Hoffnung getröstet, im künftigen Leben fortphilosophiren zu können mit den weisesten Menschen, die ihm vorangegangen; wenn der tiefsinnige Tonmeister, Johann Sebastian Bach am Schlusse seines Lebens bezeugte: nun erst ahne er den innersten Geist der Musik und er wünsche mit ihrer Erforschung neuanfangen zu können: so liegt darin die vollgültigste Auskunft, wie die grössten und wirkungsreichsten Geister am Schluss ihrer Laufbahn gerade den Reichthum ungelöster Lebensaufgaben vor sich sahen und so ein noch unausgeschöpftes Innere mithinübernahmen. Wie sollte dies von den andern halbwüchsigen Geistern nicht noch entschiedener gelten? Bei der kurzen Spanne Zeitleben, die uns gegönnt ist, bei den geistigen Erlebnissen, welche uns darin zutheil werden können, ist jene von viel zu flüchtiger Wirkung, sind diese viel zu einseitig und zumeist unerheblich, um alle unsere Anlagen zur Entwickelung, ja bei den allermeisten nur ihren Bewusstseinsprocess zur Vollendung zu bringen.

28. In jeder dieser Beziehungen zeigt sich somit das irdische Dasein nur verständlich als Anfang und Bruchtheil einer Entwickelungsreihe künftiger Geistesstufen; durchaus unverständlich, wenn wir ihm selbständige Bedeutung und definitiven Werth beilegen. Aber auch die einzelnen ethischen Lebensräthsel lösen sich sogleich in jenem grossen Gedanken zur Harmonie auf. Als blos irdischer Zustand, mit den empirischen Zufälligkeiten, die ihn umgeben, mit dem sinnlichen Wohl oder Weh, mit den gemüthlichen Freuden oder Schmerzen, die er uns bereitet oder entzieht, bedeutet das Erdleben für sich selbst gar nichts, als nur insofern jener äussere Inhalt fördernd oder hemmend zurückwirkt auf die ethische Gesammtentwickelung des Einzel-

geistes. Als erste Vorstufe dagegen hat es unbedingten, ja überschwenglichen Werth; denn was vom Menschen geistiger Weise in ihm errungen und erarbeitet worden, ist ein Vorsprung, der zugleich in die Tiefe aller Zukunft hinabreicht; was auf Erden versäumt ist, wird zum Verluste, zur Lücke für die ganze Folgezeit. Und erst damit, in dieser freien und reinen Betrachtung, kann jede Leichtherzigkeit niederhaltend der folgenschwere Ernst des gegenwärtigen Lebens uns entgegentreten.

Aber eben dadurch sind wir über die äusseren Zufälligkeiten desselben für immer hinausgerückt. Vor der Grösse der Ewigkeit und der in ihr uns verheissenen Erlebnisse schwinden alle Sorgen und Ziele, alle Angst und Lust des Irdischen zur Bedeutungslosigkeit eines „flüchtigen Morgentraumes“ zusammen. Die Religion, die persönliche Andacht verweilt am liebsten in diesen Regionen der Betrachtung; und mit Recht; denn sie bieten die gründliche, die definitive Beruhigung. Aber die philosophische Rechtfertigung, die wissenschaftliche Begründung ist es, was noch hinzukommen muss. Diese zu geben, auf die Prämissen allseitiger Weltbetrachtung gestützt, war die Bestimmung des gegenwärtigen Werks.

30. Diese Begründung nun lässt sich in folgenden kurzen Syllogismus zusammenfassen:

Der Menschengeist, in seiner Gesammtheit wie im einzelnen betrachtet, bietet eine Fülle von Anlagen, zugleich aber auch von wirklichen Entwickelungsanfängen und Kraftverwendungen, welche factisch in Misverhältniss stehen mit dem Erreichbaren seines gegenwärtigen Zustandes. Wie allseitig dies gelte, wie durchgreifend es die menschliche Grundstimmung charakterisire, haben uns ausführliche Erwägungen gelehrt. Innerer Zweck und äussere Bestimmung wären daher erfahrungsmässig am Menschen im Widerstreit miteinander, wenn er, gleich dem Thiere, für ein blos epitellurisches Wesen gehalten werden müsste.

31. Nun sehen wir jedoch in der gesammten übrigen Welt organisirter und beseelter Wesen ausnahmlos ein durchgreifendes Sichentsprechen von Mitteln und Zwecken, eine Uebereinstimmung ihrer innern Triebe mit den äussern Organen und mit den dadurch erreichbaren Lebenszielen. Das Thier, sich selbst überlassen, nicht abgelenkt und verbraucht für ihm fremde, menschliche Zwecke, erreicht seine (irdische) Bestimmung: es führt ein in seiner Art vollkommenes, in sich befriedigtes Leben; was vom Menschen nicht gilt, am wenigsten von dem sich selbst überlassenen, menschlicher Einwirkung entbehrenden.

Hier bleibt somit ein Räthsel schwerster Art, ein Problem übrig. Es ist dasselbe, an welchem die Forschung seit Jahrtausenden sich müde gearbeitet hat, und vergeblich, so lange sie den Menschen vom blos epitellurischen Standpunkt beurtheilt. Merkwürdigerweise wäre es zugleich der einzige Widerspruch in der sonst, soweit unsere Erfahrung reicht, teleologisch vollkommenen Welt. Ihr höchstes Räthsel wäre die factische Beschaffenheit ihres höchsten Wesens, des Menschen, sollte er blos für das Diesseits so verschwenderisch ausgestattet sein.

32. Wir haben jedoch weiter erkannt aus anthropologischen und psychologischen Gründen allgemeiner Art: dass der Individualgeist des Menschen seiner Grundbeschaffenheit nach unvergänglich sei, so gewiss er in die Reihe der „Realwesen“ gehöre. Dies wird bestätigt durch die Entwickelungsgeschichte seines Selbstbewusstseins, in der das Sinnenleben und Sinnenbewusstsein nur als eine seiner möglichen Lebens- und Bewusstseinsformen sich erweist, während die Quelle des Bewusstseins in der Tiefe des Geistwesens bewahrt bleibt für die Möglichkeit anderer Bewusstseins- und Perceptionsweisen.

Aber dies zeitüberdauernde Leben, diese „abstracte“ Unsterblichkeit blieb uns bedeutungslos. Wir wussten keinen innern Gehalt und Werth ihr aufzufinden, bis wir uns zum

ethischen Begriffe der Menschengeschichte erhoben. In der Welt der Ideen, im Inhalte der Culturentwickelung ist dem Geiste wirklich ein Gebiet zugewiesen, welches ihn eines jenseitigen Lebens werth und bedürftig macht. Er erweist damit seinen Platz in einer höhern („übernatürlichen“) Ordnung der Dinge, in der Geisterwelt; er tritt zugleich in ein persönliches Verhältniss zum absoluten Geiste. Denn jenen Idealgehalt findet oder erfindet er nicht willkürlich aus sich selbst, sondern er verdankt ihn göttlicher Eingebung; und er hat das entschiedene Bewusstsein von beidem, von seiner Hülfsbedürftigkeit, wie von der ihn ergreifenden höhern Kraft. Dies Bewusstsein in seinem ganzen Umfange, wiewol es verschiedener Stadien der Klarheit und der Intensität fähig ist, nennen wir Religion.

Jenes göttlich-menschliche Wechselleben erzeugt nun den unvergänglichen Culturinhalt der Geschichte, deren Erfolge nur in ein ewiges, „jenseitiges“ Leben einmünden können; denn für die Allermeisten, ja für Alle kann der Zweck und Vollgehalt ihres Daseins erst auf künftigen Lebensstufen erreicht, bei den in Verkehrung Gerathenen erhofft werden. Aber diese Erreichung dürfen wir hoffen. Die dann erst hergestellte Harmonie der ganzen Schöpfung und die göttlichen Veranstaltungen schon im Diesseits der Menschengeschichte übernehmen die Bürgschaft dafür, vor deren Gewicht die subjectiven Zweifeleien künstlich ersonnener Theorien (wissenschaftlich begründete Zweifel gibt es eben nicht!) ins Bedeutungslose verschwinden.

Berichtigungen.

Seite 147, Zeile 11 v. u., statt: Es, lies: Er
» 166, » 1 v. u. (Note) ist das Wort „ist“ ausgefallen.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Fichte, Immanuel Hermann,

Die Seelenfortdauer und die Weltstellung des Menschen eine anthropologische Untersuchung und ein Beitrag zur Religionsphilosophie wie zu einer Philosophie der Geschichte

Leipzig 1867

Anthr. 36 uk
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10255099-4